
U d'/ of Ottawa
39003001620672



APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

PAR FRANZ HETTINGER

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE WURTZBOURG
CONSULTEUR DE LA CONGRÉGATION POUR LE CONCILE DU VATICAN

TRADUIT DE L'ALLEMAND

D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION ALLEMANDE AVEC APPROBATION DE L'AUTEUR

PAR M. JULIEN LALOBE DE FELCOURT
LICENCIÉ EN DROIT

ET M. J.-B. JEANNIN
LICENCIÉ ÈS LETTRES, ANCIEN PRÉFET DES ÉTUDES AU COLLÈGE DE SAINT-DIZIER

TROISIÈME ÉDITION FRANÇAISE

Revue et considérablement augmentée

Tome IV

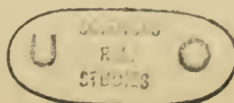
LES DOGMES DU CHRISTIANISME

Tome deuxième

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET BARRAL

4, RUE MADAME, ET RUE DE RENNES, 59



APOLOGIE DU CHRISTIANISME

CHAPITRE X.

LE CHRIST, PONTIFE SUPRÊME.

Le sacerdoce est au centre des fonctions du Christ. — Le sacrifice. — La justice de Dieu et le péché. — Châtiment et expiation. — Les sacrifices sanglants. — Sacrifices humains. — Les sacrifices chez le peuple d'Israël. — Leur importance figurative. — Que l'expiation ne pouvait se faire par un homme. — La réconciliation, œuvre de l'Homme-Dieu. — Prix infini de la satisfaction de Jésus-Christ. — C'est volontairement et pour nous qu'il a souffert. — L'Homme-Dieu et l'humanité. — Souffrance corporelle et spirituelle. — L'expiation de Jésus-Christ a eu pour effet de nous réconcilier avec Dieu. — Rédemption, justification, sanctification. — Sacrifice de Jésus-Christ, sacrifice suprême, unique, véritable et éternel. — Source de toutes les grâces. — Jésus-Christ, pontife éternel. — Le sacrifice du Rédempteur, et le sacrifice de l'homme racheté. — La croix dans le monde moderne. — Chute du paganisme. — Péché et grâce.

Préparer les voies à Jésus-Christ, telle était, comme nous l'avons déjà clairement démontré, la mission d'Israël [1]. Le Christ préexistait dès le commencement en Israël. Les institutions théocratiques de ce peuple et toutes ses observances légales n'étaient que des types et des figures prophétiques du Rédempteur attendu. Parmi ces institutions, les principales sont le ministère prophétique, le sacerdoce et la royauté, lesquelles toujours sé-

[1] *Rom.*, X, 4. Cf. tom. II, p. 305.

parées et quelquefois opposées entre elles, ont à la fin trouvé leur consommation et leur plénitude dans la personne du Christ. Jésus-Christ est notre prophète[1], notre grand prêtre[2], notre roi[3]; c'est sous ce triple rapport et par cette triple fonction qu'il a été notre libérateur. De même que dans l'ancienne loi le prophète avait pour fonction de rendre témoignage à la vérité, le grand prêtre d'offrir le sacrifice pour les péchés du peuple, et le roi de défendre le peuple élu ; de même le Christ est le témoin[4] de la vérité, le pontife de la réconciliation, et le roi du peuple racheté au prix de son sang. En effet, il a dissipé les ténèbres qui couvraient nos yeux, il a offert le sacrifice de la réconciliation avec Dieu, et, pasteur et gardien de nos âmes[5], il les conduit dans la voie du salut.

Mais la réconciliation accomplie par sa mort forme comme le pivot de notre foi. « Il a été crucifié sous « Ponce-Pilate, il a souffert et il est mort pour nous[6] ». C'est à ce point de vue qu'il faut nécessairement se placer pour apprécier et sa mission prophétique qui se rapporte à cette réconciliation comme à sa fin, et son action comme chef de l'Eglise, qu'il continue de faire vivre par une communication non interrompue de la grâce de la rédemption.

[1] *Act.*, III, 22 ; *Joan.*, VI, 14.

[2] *Hebr.*, V, 6 ; VII, 17.

[3] *Matth.*, XXI, 5 ; *Luc*, XIX, 38.

[4] *Joan.*, I, 7 ; XVIII, 37.

[5] *I Petr.*, II, 25.

[6] *Symbol. apostol.*

Tout pontife est établi », dit l'Apôtre[1], « pour offrir « à Dieu des dons et des victimes... Mais la loi (mosaïque)[2] « n'ayant que l'ombre des biens à venir et non la réelle « représentation des choses, ne pouvait jamais, par les « hosties qui s'offraient toujours chaque année, rendre « justes et parfaits ceux qui s'approchaient de l'autel. « Autrement on aurait cessé de les offrir, parce que ceux « qui les offraient, n'auraient plus senti leur conscience « chargée de péchés, en ayant été une fois purifiés. Et « cependant on y parlait de nouveau tous les ans de pé- « chés. Car il est impossible que le sang des taureaux et « des boucs ôte les péchés ».

L'institution la plus ancienne, la plus générale et la plus sainte de l'humanité, celle dans laquelle nous sentons comme battre le cœur de sa vie religieuse, c'est le sacrifice. Dans le sacrifice se concentre le culte, manifestation extérieure de la pensée religieuse immanente à l'esprit humain. Dans le paradis, Dieu avait exigé de l'homme comme signe d'une entière soumission à lui, le maître de la vie et de la mort, qu'il cultivât le paradis et le gardât, qu'il s'offrît et s'élevât lui-même à Dieu constamment, et toute la nature avec lui[3]. Les premiers hom-

[1] *Hebr.*, VIII, 3; X, 1.

[2] *Signa erant rerum spiritualium ad Dominum Jesum Christum et Ecclesiam pertinentium.* Augustin, *in epist. ad Galat.*

[3] *Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens Deo in signum debitæ subjectionis et honoris. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, spirituale sacrificium interius, quo anima se ipsam offert Deo..... sicut principio suæ creationis et fini suæ beatificationis.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXXV, art. 1, 2.)

mes, dit saint Augustin[1], s'offraient eux-mêmes en sacrifice à Dieu chaque jour dans le paradis. En s'abstenant des fruits qui leur étaient défendus, en jouissant saintement des autres, ils offraient à Dieu un sacrifice de louange, d'adoration, de reconnaissance et de prière. Ce sacrifice paradisiaque était une source d'où découlaient sans cesse sur l'homme des torrents de grâces nouvelles, et de nouvelles forces toutes divines : grâces qui étaient le principe d'une connaissance toujours croissante du monde physique et spirituel. Mais ce commerce d'amour et de vie auquel Dieu l'avait élevé, l'homme s'en vit déchu dès qu'il refusa le sacrifice exigé de Dieu, et dont sa nature religieuse et morale lui faisait elle-même un devoir. Il subit en outre un châtiment inévitable, la mort qui l'atteignit nécessairement dès qu'il se fut volontairement séparé de la source de la vie. L'homme mourut réellement le jour même où il perdit la grâce ; parce que la grâce seule le mettait au-dessus de la mort qui est le propre de toutes les créatures terrestres. La mort de l'homme, c'est l'éternelle mort remise par le péché en possession d'une vie[2] qui ne peut se soutenir que par l'union avec Dieu, principe vital pour toutes les créatures. Le châtiment correspondant à la grandeur de la faute, la conséquence nécessaire du péché, c'est la mort, la mort temporelle et la mort éternelle, celle que la révélation appelle la seconde mort[3]. La mort est la solde du péché.

[1] Augustin, *Civ. Dei*, X, 31 ; *De natur. boni C. Manich.*, c. XXXV, serm. XLVIII, 1.

[2] *Ephes.*, II, 1 ; *Col.*, II, 13 ; *Rom.*, VII.

[3] *Apocalyp.*, XXI, 8.

Par le péché de l'homme l'humanité s'est soulevée du fond de sa bassesse et de sa liberté, contre Dieu qui règne dans les hauteurs d'une inaccessible et redoutable majesté, qui a fondé la terre, posé ses limites et marqué aux esprits leurs voies. Il est le gardien vigilant et le vengeur certain de sa volonté sainte et de l'ordre éternel violé; de cet ordre qui procède de lui comme de sa source et de son principe, et s'étend sur le monde spirituel pour en être la règle, de cet ordre dont il a gravé la notion dans la poitrine de chaque homme en caractères ineffaçables, indélébiles, indestructibles comme Dieu même. La raison est obligée de reconnaître, avec Platon[1], que si Dieu est saint, juste et parfait, il exige un châtiment qui réponde à sa nature. Le châtiment est donc une exigence de sa justice qui venge l'ordre moral violé; il est donc nécessaire; et, considéré en soi, c'est un bien, parce qu'il repousse la négation que le pécheur jette à la face de Dieu, parce qu'il n'est au fond que la négation d'une négation.

Dira-t-on que Dieu est assez élevé au-dessus du péché pour qu'il ne puisse en être atteint, et que par conséquent il ne peut être question d'une offense faite à Dieu? Comme si l'ordre moral universel que le pécheur voudrait détruire était quelque chose d'impersonnel, un pur être de raison et non pas l'expression même de la volonté de Dieu, dont il ne fait une loi que parce qu'elle est le reflet de sa sagesse éternelle et de sa sainteté même, qu'elle ne fait qu'un avec lui par conséquent, et qu'elle est ainsi une condition essentielle de vie pour la créa-

[1] *De legg.*, II, 9; *Gorg.*, p. 408.

ture, puisque la créature ne trouve qu'en Dieu sa vérité et sa perfection [1]. Comme si encore Celui de qui procède la justice, qui, après avoir conçu dans son esprit l'ordre universel, en assure l'exécution et le maintien par la force de son bras, pouvait rester indifférent à l'égard de la créature qui veut criminellement détruire cet ordre et qui cherche à rompre la trame éternelle de ses immuables desseins! Donc la justice de Dieu, premier attribut dont l'idée nous frappe lorsque nous considérons la nature divine, n'est rien autre chose que la résistance que Dieu oppose aux entreprises de la créature, qui, autant qu'il est en elle, veut anéantir Dieu [2]. Cette justice est donc quelque chose de si grand, de si saint et de si sublime, que, comme s'exprime saint Anselme [3], le juste laisserait l'univers s'abîmer dans le néant plutôt que d'offenser, ne fût-ce que par un clin d'œil, la sainte volonté de Dieu.

Tertullien [4] réfutant déjà ce rationalisme sentimental

[1] *Sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* (Thom. Aquin., *l. c.*, I, II, qu. XCIII, art. 1.)

[2] *Peccatum est quædam annihilatio Dei,* dit saint Thomas. — *Dum nolunt esse justi, nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti.* (Augustin, *Tract.* XC, *in Joan.*) *Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum.* (Id., *in Ps.* XLVIII, serm. I.) *Amor sui usque ad contemptum Dei.* (Id., *Civ. Dei,* XXIV, 28.)

[3] *Cur Deus homo,* I, 21 : *Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei?*

[4] *Adv. Marcion.,* I, 26.

qui ne veut reconnaître d'autre Dieu que le Dieu d'amour et de bonté, disait : « Il faut à Marcion un dieu sans ja-« lousie, sans colère, qui ne condamne point, ne châtie « point. Mais alors, comment peut-il être législateur ? que « deviennent et la sanction de ses lois et cette sagesse « dont on fait tant de bruit ? Etrange dieu que celui qui « établirait des préceptes dont il ne garantirait pas l'ob-« servation ! un dieu qui défendrait le crime et laisserait « le crime impuni, parce qu'il manquerait de l'autorité « nécessaire pour le frapper, étranger qu'il serait à tout « sentiment qui éveille la sévérité et la correction. Il a « même dû permettre l'iniquité sans détour : dans quel « but prohiber, quand on n'a ni l'intention, ni la force de « punir ? On permet tout bas ce que l'on interdit sans « châtiment. Dieu ne serait qu'une insensible idole, s'il « ne s'offensait pas d'une action qu'il a défendue ; si, au « contraire, il s'en offense, il s'irrite donc ; s'il s'irrite, il « punit donc ». « Qui ne s'émeut point », dit Lactance [1], « celui-là ne vit point ; et qui ne sait pas s'irriter con-« tre le mal, ne saurait non plus aimer le bien ».

Le péché est donc une véritable offense faite à Dieu. A la vérité, lorsque nous parlons, suivant l'exemple de la sainte Ecriture, d'une offense de Dieu, d'une colère divine, nous employons des expressions qui ne conviennent proprement qu'à l'homme. Toutefois, si nous nous exprimons humainement, si tous les termes dont nous nous servons pour parler de la divine essence sont tirés du langage humain, nous ne faisons cependant pas de

[1] *De ira Dei*, c. IV, V.

Dieu un pur homme, et ce que nous marquons de la sorte n'est pas une simple fantaisie de l'esprit humain, mais quelque chose de vrai et de réel, un rapport véritable de Dieu avec sa créature. A cause de sa sublimité absolue, il est parfaitement vrai que Dieu ne saurait être atteint ni dans son essence ni dans son honneur. Mais il veut aussi que sa gloire éclate dans l'univers, ce qui a lieu de la part de la créature raisonnable par l'accomplissement de sa loi et de l'ordre établi par lui ; du moment qu'il n'en est plus ainsi, la créature, on peut le dire, dérobe à Dieu sa gloire[1]. C'est une offense que nous voyons prendre des proportions infinies, lorsque nous considérons à quel degré de familiarité avec Dieu, à quel commerce intime avec son Créateur le premier homme avait été élevé par la grâce.

C'est pourquoi la justice de Dieu, laquelle n'est rien autre chose que Dieu même, exige une garantie et une réparation de sa gloire dérobée par le péché. Le péché qui, ainsi que l'indique la parole du serpent tentateur, tend à l'égalité avec Dieu, à la divinisation de la créature, ou pour mieux dire à l'anéantissement de Dieu même, provoque la réaction de la sainteté et de la justice divine, c'est-à-dire l'énergie de la colère de Dieu. C'est pourquoi Dieu suspend sur la tête du pécheur un châtiment par lequel il lui ôtera ce qui est à l'homme et ce qui devait

[1] *Gloria Dei extrinseca, Non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum.* (Anselm., *l. c.*, 11.) *Cum vero (creatura) non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat..... universalitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem Dei aut dignitatem nulla tenus lædat aut decoloret.* (Id., I, 15.)

lui appartenir dans une si large mesure, pour le punir d'avoir tenté par le péché de dérober à Dieu ce qui lui appartient[1]. C'est ainsi que l'homme est forcé de reconnaître malgré lui le souverain domaine de Dieu, que la faute est expiée par la peine, et l'ordre de la justice dont Dieu est le gardien, rétabli[2]. Il y a cependant encore un autre moyen de réparer le tort fait à la gloire de Dieu, je veux dire la satisfaction ou l'accomplissement volontaire d'une œuvre à laquelle on n'est pas tenu envers Dieu, et qui soit assez grande et assez méritoire pour payer la dette qu'on a contractée à l'égard de Dieu en lui dérobant sa gloire, pour contre-balancer l'offense faite à la majesté divine et compenser le châtiment que l'on a mérité : car là où aucune satisfaction n'est offerte, le châtiment y supplée nécessairement[3].

Sentant qu'il a compromis sa vie par le péché, l'homme tente de la racheter en livrant volontairement une autre vie. De là ces sacrifices sanglants dont le culte de tous les peuples nous offre le spectacle, sacrifices offerts en expiation de la faute, et dans l'espoir d'en obtenir la rémission ; parce que « l'âme est répandue dans le sang[4] ». Il

[1] *Deum non decet in suo regno inordinatum dimittere.* (Id., I, 12.)

[2] *Quas pœnas si divina sapientia... non adderet, fieret in ipsa universitate quam Deus debet ordinare, quædam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere.* (Id., I, 15.) *Deus invitum sibi torquendo subjecit et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat.* (Ibid., I, 14.)

[3] *Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut pœna sequatur.* (Id., I, 15.)

[4] *Levitic.*, XVII, 11.

n'y a pas de fait mieux établi que celui de la conscience que l'antiquité avait de la culpabilité du genre humain, que le sentiment partout vivant de la nécessité en même temps que de la difficulté d'une rédemption[1]. Aussi le sacrifice est le fondement de toutes les religions : il est la conséquence naturelle et nécessaire de la chute de l'homme et de l'espérance qu'il a toujours eue d'une réhabilitation. Si nous parcourons du regard tout le domaine de l'histoire, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, depuis la barbarie la plus profonde jusqu'aux époques les plus splendides de la civilisation, nous apercevons quelque chose qui surprend d'abord au milieu de l'infinie variété des nations, des religions, des mœurs, je veux dire l'admirable unanimité de tous les peuples dans la croyance à l'*efficacité* du sacrifice, qui consiste à apaiser la divinité par le sang des victimes. *Sans effusion de sang*, pas de rémission des péchés, dit l'Apôtre[2].

Les mots de *superstition*, de *préjugés*, par lesquels un plat rationalisme a prétendu expliquer un fait d'un tel caractère, d'une telle universalité, n'expliquent absolument rien. Jamais erreur n'a joui d'un crédit si étendu et si durable. L'erreur ne forme que l'exception, la vérité est la règle. L'erreur est un état maladif qui peut bien s'étendre à un ou plusieurs peuples, jamais sur toute la terre et qui ne saurait régner toujours en admettant qu'il puisse régner partout. Or, la pratique du sacrifice et la croyance à sa vertu est quelque chose d'univer-

[1] Cf. t. II, p. 102.

[2] *Hebr.*, IX, 22.

sel et de perpétuel. C'est donc une loi de l'humanité, qui a son principe dans la nature de l'esprit humain, ou qui tire son origine d'une révélation surnaturelle, en tout cas, que Dieu lui-même a déposée dans l'âme humaine. Décius s'offrit volontairement comme une victime expiatoire de la colère des dieux, appelant sur sa personne tous les châtiments dont les dieux du ciel ou de l'enfer pouvaient menacer sa patrie[1]. Cette croyance, telle qu'on la trouve ici exprimée dans ces quelques mots de l'historien latin, est aussi ancienne que le monde, et depuis son pre-

[1] Tite-Live, *Histoire romaine,* VIII, 10. Des dieux vengeurs de la justice, tel est le fond des croyances religieuses de tous les peuples de l'antiquité. Il y a pour le prévaricateur une peine qui l'atteint infailliblement et sûrement, quoique tardivement quelquefois. Ce principe est si bien établi, que si l'expérience semble y contredire, on admet ou bien qu'un autre paie pour le coupable, ou bien que celui-ci est destiné à subir son châtiment ailleurs qu'en ce monde, c'est-à-dire en enfer. La peine comprend l'expiation du crime (φόνῳ φόνον λύειν), et la réparation de l'ordre troublé par le péché. A cela se joint l'idée d'une satisfaction supplétive, pensée partout vivante dans l'antiquité. Cf. Nægelsbach, *Nachomerische theologie,* I. 29-34, 343, 353, 194-200. — Platon, *Gorgias, per tot.* leg. X.

« Car une seule âme, je pense, suffit, si elle est droite et pure, pour expier la faute de plusieurs milliers d'autres ». Sophocl., *Œdip.,* col. 498). Attaché à un rocher sur le mont Caucase, en punition du feu céleste qu'il a dérobé, Prométhée, à qui un vautour ronge le foie sans cesse renaissant, souffre avec patience, jusqu'à ce qu'Hercule tue le vautour et que le demi-dieu Chiron s'offre pour lui à la mort. (Apollodor., IX, 2; V, 4.) Mataria, fille d'Hercule, se dévoua et donna la victoire aux Athéniens (*Euripid. Héraclit.,* 406); Codrus se sacrifia pour son peuple; Ménécée, fils d'un roi de Thèbes, pour sa patrie (Apollodor., III, 6); Aristodème, messénien, sacrifia sa fille (Pausan., IV, 6); un jeune athénien, Cratinus, se sacrifia de même pour sa patrie. (Herodot., V, 7.) A la place des victimes volontaires, on eut recours aux sacrifices humains, et l'on y fit servir les pauvres, les captifs, etc. Les Romains enterraient la victime toute vive. (Tite-Live, XXII, 57.) Sous Adrien, Antinoüs mourut victime volontaire, pour l'empereur. (Xiphilin, p. 356.)

mier péché, jamais le genre humain n'a douté que ces sacrifices ne renfermassent le mystère de la justice divine et de la grâce, qu'un innocent ne dût satisfaire pour les coupables, et qu'il n'y eût dans le sang une vertu expiatoire. Jusqu'au milieu des orgies du paganisme, dans ces solennités où fumaient l'encens et la graisse des victimes, jusque dans la pratique de ces rites d'une cruauté digne des démons auxquels ils étaient consacrés, il y avait un sentiment vrai qui se conservait, une pensée qui vivait dans tous les cœurs, savoir que la masse des hommes n'était pas digne d'approcher de la divinité, qu'il fallait par conséquent un sacerdoce. Des personnes choisies pour leur pureté et leur sainteté, appartenant à Dieu

Les sacrifices humains offerts sur le mont Albain à Jupiter *Latiaris* paraissent avoir duré jusqu'au troisième siècle de l'ère chrétienne. (Porphyr., *De abstin.*, II, 56.)

Ces mêmes sacrifices avaient lieu avec encore plus de cruauté chez les Phéniciens, les Carthaginois et les autres peuples de race sémitique (*Isai.*, XIX, 15; XXXII, 35; LVII, 5; *Jérém.*, VII, 32; XIX, 4; *Ezech.*, XVI, 20; *Paralip.*, XXVIII, 3; XXXIII, 6); chez les Egyptiens (Plutarch., *Moral.*, p. 380; Diodor., I, 88): chez les anciens Indiens (De Bohlen, *Inde antique*, I, 302); chez les Gètes et les Thraces (Herodot., IV, 62); chez les Hérules (Procop., *De Bello goth.*, II, 14), chez les Germains (Tacite, IX, 38). Quand on n'allait pas jusqu'à la mort, on cherchait au moins à apaiser la divinité par des mutilations sanglantes et par des blessures. (*III Rois*, XVIII, 26; Hérodote, IV, 71.) A la place de l'homme on immolait des animaux. Lorsque la fille d'Agamemnon, Iphigénie, allait être immolée, la divinité envoya une biche qui fut sacrifiée au lieu de la princesse. (Ovid., *Métamorph.*, XII, 28.) Et même des effigies d'hommes prenaient la place de victimes vivantes. (Ovid., *Fast.*, V, 621.) Cf. Sachs, *Die Argeer in rœmischen cultus*. Landsthut, 1868. On pressentait que le sacrifice devait être volontaire, c'est pourquoi les mères qui offraient leurs enfants à Moloch, ne devaient point laisser voir de douleur, et les enfants devaient aussi se résigner de bon cœur. (Diodor., XX, 14; Minuc. Felix, *Octav.*, n. 30.)

d'une certaine manière et séparées des choses terrestres, devaient seules se présenter devant Dieu et lui offrir les sacrifices au nom et à la place de la foule impure et profane. Ainsi donc cette pensée fondamentale, contemporaine des premiers jours du monde n'avait pu être étouffée, même sous la masse des erreurs païennes[1].

L'idée du sacrifice était beaucoup plus claire et plus précise en Israël, car le sacrifice était la *figure de Celui qui devait venir*. Le pécheur qui voulait expier son péché offrait, dans le vestibule de sa demeure ou du temple, une victime sans tache, destinée à figurer la pureté de la véritable victime[2]. Il étendait sa main sur la victime pour marquer qu'il la chargeait de ses péchés[3]; et il y avait un jour de grande propitiation où c'était le Grand Prêtre qui mettait tous les péchés du peuple sur la tête du bouc émissaire[4]. Après l'imposition des mains, avait lieu l'immolation, car la mort est la solde du péché, et la victime la souffrait par substitution pour celui qui l'avait chargée de ses péchés. La victime était immolée de la main du pécheur lui-même, et le prêtre prenait du sang

[1] Le paganisme moderne, qui se vante de n'avoir pas besoin de rédemption et de sacrifice, est donc pire que celui de l'ancien monde.

[2] *Levitiq.*, XXII, 10-24; *I Petr.*, I, 19 : Le Christ est appelé agneau sans tache et sans défaut.

[3] L'imposition des mains est généralement le symbole de la communication des choses spirituelles. Cf. *Gen.*, XLVIII, 13; *Matth.*, XIX, 13; *Nombr.*, VIII, 10; *Act.*, VI, 6.

[4] D'après les traditions juives, l'imposition des mains était accompagnée de la confession des péchés. Voyez la preuve de ce fait, *Lévit.*, V, 5, 6; *Nomb.*, V, 6; *I Esdr.*, X, 11; *Deutéron.*, XXI, 5.

et il en rougissait les cornes de l'autel et répandait à terre le reste. Avec le sang était répandue la vie de la victime[1], et cette vie était le prix dont le pécheur digne de mort rachetait sa propre vie et expiait son péché. La victime immolée était consumée par le feu et ainsi s'achevait l'œuvre du sacrifice. La flamme de l'holocauste en s'élevant vers le ciel complétait l'oblation. Dans l'hostie pacifique, et dans le principal sacrifice de ce genre, c'est-à-dire celui de l'agneau pascal, la manducation de la victime suivait l'oblation. C'était en même temps un sacrifice expiatoire dans lequel l'accomplissement de l'expiation et son application à l'intéressé était marquée par sa participation à la victime. Convié au festin sacré, le Seigneur, qui a agréé le sacrifice, communique le salut et la vie dans la manducation de la victime[2]. Il admet alors par grâce celui qui sacrifie, à une certaine communauté de vie avec lui[3].

Mais il est impossible que le sang des taureaux et des boucs efface les péchés[4]. Ni les juifs ni les païens ne se trompaient, lorsque, par la pratique des sacrifices, ils témoignaient de la culpabilité du genre humain, lors-

[1] *Lévitiq.*, XVII, 11.

[2] *Ezéch.*, XLV, 15; *Deutéron.*, XII, 12. Cf. Kurtz, *Der alttestamentliche opfercultus*, p. 134.

[3] Cf. *Joan.*, VI, 51. Saint Thomas (*Summa Theolog.*, III, qu. XLXVIII, art. 3) définit ainsi le sacrifice en général : *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum*; et Vasquez dit plus brièvement : *Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitæ et mortis.*

[4] *Hebr.*, IX, 9; X, 4.

qu'ils reconnaissaient que le pécheur a encouru les sévérités de la justice et compromis sa vie qu'il avait reçue de Dieu comme un prêt, sous la condition qu'il garderait les commandements divins; ils ne se trompaient pas lorsqu'ils attendaient leur salut de Celui qui, exempt lui-même de faute et pur de tout péché, irait volontairement à la mort pour les coupables et les pécheurs. Cette conscience d'une culpabilité du genre humain, ce sentiment profond du besoin que l'on avait d'un libérateur, cette espérance où l'on était que quelqu'un viendrait satisfaire pour l'humanité impuissante à satisfaire pour elle-même, ce fond commun de toutes les religions de l'antiquité, est quelque chose de vieux comme le monde, d'inné dans l'homme, et par conséquent c'est un dogme divin et véritable. Il n'y avait d'erroné que la manière dont le païen pensait opérer l'expiation, mais il allait dans cette erreur jusqu'à faire couler cruellement le sang des hommes. « Ils ont connu la maladie du genre « humain, ils ont pressenti qu'il y avait un remède à « cette maladie, ils ont même eu une idée confuse de la « nature de ce remède, mais la vérité sur ce remède, ils « ne la connurent point [1] ».

Israël ne pouvait pas davantage trouver le salut dans ses sacrifices; « car autrement les offrandes auraient « cessé, puisque ceux qui les faisaient, une fois purifiés, « n'auraient plus eu conscience d'aucune faute [2] ». Ces sacrifices offerts en Israël n'étaient donc autre chose que

[1] Cf. Lasaulx, *Studien des classichen Allerthums*, p. 277.

[2] *Hebr.*, x, 14.

des représentations symboliques du sacrifice par excellence qui devait un jour purifier les pécheurs et leur procurer une délivrance éternelle par l'oblation volontaire de Celui qui seul est l'agneau sans tache, en même temps que le Pontife véritable, saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs, plus élevé que les cieux [1], n'étant pas obligé, comme les autres prêtres, de sacrifier d'abord chaque jour pour ses propres fautes. Ces sacrifices antiques n'opéraient donc pas la délivrance des âmes, mais c'étaient des actes de foi à la rédemption à venir, et Dieu en tenait compte à ceux qui les faisaient [2].

Le sacrifice n'était rien autre chose que le désir hautement et sans cesse exprimé d'une réconciliation de l'humanité avec Dieu, c'était un appel à la rédemption, et cet appel, partant de tous les points de la terre pour s'élever vers le ciel durant tous les siècles de l'histoire, est un monument qui reste debout entre la terre et le ciel, pour rendre un éclatant et irrévocable témoignage de la chute originelle et de la culpabilité du genre humain. Et ce n'était pas seulement d'expiation pour son péché que celui-ci avait besoin, mais encore d'une rénovation, d'une restauration de sa vie primitive par la vertu d'un nouveau principe vital aussi pur que puissant. Car où trouver dans ce monde souillé par le péché un principe de vie, une vertu assez efficace pour produire

[1] *Ibid.*, VII, 24. Cf. Athanas., *Orat.*, II, 175 : Il fallait un homme qui fût invariablement juste.

[2] Haneberg, *Introduct. à l'ancien Testament*, chap. II, § 7. — *Erant sacramenta veteris legis quædam illius fidei in Christum protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus.* (Thom. Aquin., *Summa Theolog.*, III, qu. LXII, art. 6.)

une humanité nouvelle et pure? Quel point d'appui restait encore à l'humanité pour se relever de l'abîme au fond duquel elle gisait, tous ses membres brisés par sa chute ? Quelle puissance était capable d'arrêter le cours d'une race souillée et de créer une humanité nouvelle ? Cette puissance n'était certes pas dans l'humanité. Car c'est un fait constant qu'aucun peuple n'est sorti de sa décadence morale par ses seules forces. Si l'homme est incapable d'un tel effort, encore moins pouvait-il reconquérir son état primitif de grâce et de sainteté, et créer un nouveau principe de vie surnaturelle et divine. Le néant ne vient pas de lui-même à l'existence, donc l'homme déchu ne pouvait remonter de lui-même à la dignité d'enfant de Dieu. « Comment », dit saint Irénée [1], « pouvions-nous « redevenir enfants de Dieu, autrement que par la vertu « du Fils qui nous a élevés au rang de ses cohéritiers ? » Un homme ne pouvait donc être le Sauveur du genre humain. Car, où est l'homme innocent pour qu'il puisse, par l'oblation volontaire d'une vie sans péché, payer la rançon des pécheurs? Le cœur de l'homme est mauvais dès sa jeunesse [2]. Tous ont dévié du droit chemin ; il n'en est pas un qui fasse le bien, non, pas un seul [3]. Juifs et Gentils, tous sont sous la loi du péché [4]. Il n'y a que Dieu qui soit sans péché, dit Libanius [5].

[1] *Advers. Hæres.*, III, 20.

[2] *Genes.*, VIII, 21.

[3] *Ps.*, XIII, 3; LIII, 4.

[4] *Rom.*, III, 9.

[5] *Epist.* 1524. Cf. Augustin, *in Psal.* 118, serm. XXIII.

Depuis la chute d'Adam toute sa race est enlacée dans les filets du péché ; c'est pourquoi tout sacrifice devait, comme insuffisant et souillé, être sans prix devant la sainteté de Dieu. « L'homme », dit Proclus[1], « ne pou-« vait racheter, puisque lui-même avait besoin d'être « racheté ». Que pouvait-il donner à Dieu qu'il ne lui dût mille et mille fois? Eût-il consenti à souffrir la mort temporelle et éternelle, ce sacrifice n'eût pas suffi pour payer la dette de ses propres péchés[2]. Si notre salut ne pouvait nous venir d'un homme, comment nous serait-il venu du sang des taureaux et des boucs ? Ce n'était pas même assez d'une créature exempte de péché, innocente et en état de grâce, pour nous sauver et pour satisfaire la justice de Dieu. « Comment, en effet, celui qui aurait eu « besoin de la grâce pour lui-même, nous eût-il réintégrés « dans la grâce[3] ? » Cet homme sans péché aurait beau subir la peine avec joie, expier le péché et s'offrir à Dieu comme un sacrifice pur et agréable, tout le bien qu'il ferait, tout le mérite qu'aurait sa passion n'en viendrait pas moins de Dieu, puisque c'est de Dieu qu'il recevrait la force et la grâce de faire le bien. Donc ce qu'on prendrait pour son mérite ne serait pas proprement son mérite, ne serait pas complétement sa propriété. Ainsi d'un côté il

[1] *In synod. Eph.* init.

[2] *Si me ipsum et quidquid possum, etiam, quando non pecco, illi (Deo) debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam.* (Anselm., *Cur Deus homo*, I, 20.)

[3] Adrian., (*I Epistol. ad Episc. Gall.*) : *Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam Creatore suo non adjuvante servaret.* (August., *De corrept. et grat.*, c. II.)

faudrait qu'il offrît son propre mérite comme compensation pour que la satisfaction fût complète, et de l'autre ce qu'il offre n'est pas son mérite à lui, mais celui de Dieu qu'il s'agit de se réconcilier. Et quand même il pourrait satisfaire pour lui-même de son propre fond, comment pourrait-il offrir une satisfaction suffisante pour des millions et des millions de ses semblables[1] ? Aucune compensation n'est donc possible dans cette hypothèse, parce que nul ne donne ce qui n'est pas à soi.

Cette impuissance où est un homme même pur et en état de grâce, d'offrir à Dieu une satisfaction complète, se montre encore plus clairement à nos yeux lorsque nous considérons l'énormité des péchés pour lesquels il fallait satisfaire. La sainte volonté de Dieu est quelque chose de plus grand que l'univers, de plus estimable que des milliers de mondes, il faut de toute nécessité que nous subissions son empire, dût l'univers tomber en ruines. Or, en péchant, nous nous sommes révoltés contre cette volonté sainte plus grande que le monde et que tout ce qui n'est pas Dieu. Donc le péché est une faute énorme, et d'une gravité que le monde entier ne saurait contrebalancer. Nécessité donc pour celui qui voudrait faire à Dieu une satisfaction complète, de lui offrir quelque chose qui fût plus grand que l'univers, et d'un prix plus

[1] *Puri hominis satisfactio (condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ comminæ) sufficiens esse non potuit pro peccato... Quia tota humana natura corrupta erat per peccatum nec bonum alicujus personæ vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. I, art. 2.)

élevé que tout ce qui n'est pas Dieu[1]. Oui, l'offense faite à Dieu comporte une gravité qu'on peut dire infinie[2]. En effet, l'énormité de l'offense est en raison de la grandeur de l'offensé, tandis qu'au contraire le prix de la satisfaction offerte se mesure à l'importance de la personne qui l'offre[3]. L'offense envers un roi constitue une faute tout autrement grave que l'offense envers un sujet; et au contraire la satisfaction venant d'un roi est d'un poids infiniment supérieur à celle qui vient d'un simple particulier. Comme d'ailleurs la satisfaction doit être proportionnée à l'offense, il s'ensuit nécessairement que celui qui satisfait doit être égal en dignité à l'offensé. Ce n'est donc pas un homme ni même un ange qui pouvait réparer cette offense faite à l'Infini, laquelle est l'essence même du péché; un être fini n'était pas capable de rendre à Dieu cette satisfaction proportionnée à l'offense, cet honneur infini, nécessaire pour compenser la

[1] *Patet, quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem, non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.* (Anselm., *l. c.*, I, 21.)

[2] *Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur.* (Thom. Aquin., *l. c.*)

Non potea l' uomo n' termini suoi
Mai soddisfar, per non potere ir giuso
Con umiltate, obediendo poi,

Quanto disubbidendo intese ir suso;
E questa è la ragion perchè l'uom fue
Da poter soddisfar per sè dischiuso.
(Dante, *Paradis*, VII, 97.)

[3] Aristot., *Ethic.*, V, 5; Suarès, *l. c.*, disput. IV, sect. 3, sect. 4.

gravité infinie du péché[1], car un être fini, quelque grand qu'il soit, est toujours infiniment éloigné de Dieu. Il aurait beau accumuler expiation sur expiation, multiplier les actes de satisfaction, jamais ceux-ci ne dépasseraient la limite du fini.

Comment dans une satisfaction déjà insuffisante pour un seul, trouver encore de quoi payer pour toute la race? Il est certain que Dieu pouvait remettre à l'homme ses péchés sans aucune rançon. « On ne saurait douter », dit saint Athanase[2], « que Dieu n'eût pu, par sa seule « miséricorde et sans expiation, réintégrer l'homme « dans son état primitif de grâce ; ce n'était pas à coup « sûr plus difficile que de créer l'univers par sa seule « volonté[3] ». Il serait téméraire à nous de vouloir prescrire à Dieu la voie à suivre pour opérer notre salut[4], puisqu'une infinité de voies s'ouvraient devant lui pour cela[5]. Cependant comme la rançon de la rédemption

[1] *Quum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus.* (*Catech. Roman.*, I, 3, 3.) *Ad hanc plenitudinem (satisfactionis) oportuit, ut tanta esset humiliatio in expiatione quanta fuerat præsumptio in prævaricatione. Rationalis autem substantiæ Deus tenet summum, homo vero imum. Quando ergo homo præsumpsit contra Deum, facta est elatio de imo ad summum. Oportuit ergo ut ad expiationis remedium fieret humiliatio de summo ad imum.* (Rich. Victor, *De Incarn.*, c. VIII.) Ἄγγελος ἐξαγοράζειν τὴν ἀνθρωπότητα οὐκ ἴσχυεν. Procl., *l. c.*

[2] *Orat.* III ; *C. Arian.*, p. 239.

[3] Greg. Naz., *Or.* IX, p. 159 ; Theodoret., t. IV, p. 578.

[4] August., *De agon. christ.*, c. XI.

[5] *Verax misericordia Dei, cum ad reparandum genus humanum ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit.* Leo M., *De nativ. Dom.*, serm. II. Cf. Thom. Aquin.,

devait être entière et suffisante, et la satisfaction véritable et complète, il fallait dans tous les cas que le réparateur fût aussi grand que l'offensé, c'est-à-dire qu'il fût l'Infini lui-même. « Ne cherchez pas le rédempteur « parmi vos frères », dit saint Basile[1], « mais cherchez-le « dans la personne de Celui qui surpasse infiniment « votre nature, dans la personne de l'Homme-Dieu, « Jésus-Christ, qui est seul en état de satisfaire pour « tous ». « Lui seul est au-dessus de toutes les créatures, « il pouvait donc seul aussi les sauver toutes[2] ».

Seul l'Homme-Dieu pouvait nous racheter, parce que « seul il pouvait nous procurer le salut en sa qualité de « Dieu, et que seul aussi dans sa qualité d'homme, il « pouvait en souffrant pour nous, nous laisser son « exemple[3] ». « Il fallait qu'il fût Dieu pour vaincre la « mort, et qu'il fût homme pour pouvoir se dévouer à « la mort[4] ». Il serait éternellement impossible à un sujet comme l'homme de rendre à Dieu, son Roi, une compensation suffisante pour l'honneur qu'il lui a ravi par le péché. Il fallait quelqu'un d'égal à Dieu et de même nature pour satisfaire pleinement sa justice. Dieu

Summa theolog., III, qu. I, art. 2 : *Deus per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.* (Bernard, *De passion. Dom.*, c. XXXVI.)

[1] *In Ps.* XLVIII, p. 280.

[2] Athanas., t. I, p. 42.

[3] Leo M., *De nativ. Dom.*, serm. I. *Satisfactionem non poterat facere nisi Deus, nec debet, nisi homo ; necesse est ergo ut eam faciat Deus homo.* (Anselm., *l. c.*, II, 6.)

était dans le Christ réconciliant le monde avec lui-même[1]. La réconciliation devait être l'œuvre de Dieu, l'œuvre de l'homme étant souillée et insuffisante ; d'un autre côté, il fallait qu'elle fût aussi l'œuvre de l'homme, car la satisfaction devait s'accomplir au sein de l'humanité, et une victime devait s'offrir pour l'humanité, qui répondît pleinement aux exigences de la divine justice envers l'humanité, qui posât dans le monde un principe nouveau, et qui appelât à l'existence une race nouvelle, une race régénérée. Elle devait être l'œuvre de l'homme qui en sa qualité de nouvel Adam est devenu la source de la vie surnaturelle, d'où coulent sur le monde les torrents de la grâce, maintenant que le mur de séparation élevé par le péché entre Dieu et l'homme, a été abattu. « Il fallait que la faute fût effacée », dit saint Grégoire le Grand[2], « et elle ne pouvait l'être autrement « que par un sacrifice. Mais où trouver la victime qui « devait suffire pour expier la faute de l'homme ? La « victime à offrir pour un homme ne pouvait pas être un « animal, il fallait que ce fût un homme, et un homme « exempt de péché. C'est pourquoi le Verbe, après avoir « pris notre nature mais non pas notre péché, a offert « son corps en sacrifice pour nous ».

C'est ainsi du moins que, guidée par la révélation et par le fait de la rédemption, l'intelligence humaine cherche à pénétrer les conseils de l'Eternel et à répondre à cette question : Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?

[1] *II Cor.*, v, 19.

[2] *Moral.*, XVII, 46.

Partant du mystère de la rédemption du monde par Jésus-Christ, les plus profonds penseurs de tous les temps n'ont pas manqué de s'élever à la contemplation de toutes les merveilles divines qui éclatent dans ce mystère ainsi que de tout le bonheur dont il a été pour l'humanité la source abondante[1]. Mais l'un des plus puissants de ces penseurs n'a pas laissé d'ajouter que, si loin que nous pénétrions dans l'intérieur de ce mystère, il est cependant trop profond pour que nous puissions aller jusqu'au fond, et que Dieu a des pensées qui nous resteront toujours cachées[2].

Voici donc ce qui s'est passé. Le Fils de Dieu voyait l'homme errer à l'aventure dans le désert aride d'une vie éloignée de Dieu, courbé sous le poids d'une lourde faute ; il le voyait encore comme un grand malade maltraité par ses propres péchés, percé de mille coups et étendu tout sanglant le long du chemin, prêtres et lévites avaient passé outre et ne l'avaient point guéri, les législateurs et les sages du monde avaient essayé de le guérir et n'avaient point réussi. Qui pourrait se faire une idée de la misère des pécheurs, de la détresse et des angoisses de tant de consciences soupirant après un rédempteur qu'elles ne voyaient point venir, après *l'Ange de l'alliance*, celui qui devait renouer le lien rompu entre Dieu et l'homme et rapporter sur la terre la paix de Dieu ? Qui connaîtra jamais ce que depuis le péché d'Adam il y a eu sur la terre de souffrances endurées et de larmes versées ?

[1] Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. 1, art. 1.

[2] Anselm., *l. c.*, I, 2.

Qui dira de quelle amertume l'humanité a été abreuvée, dans quelle mer de douleurs et de maux, de besoins et de mort elle a été plongée depuis le jour de sa première faute[1]? Le bon Samaritain vit cette misère du haut du ciel, et sa voix se fit entendre aux misérables, disant: Voici que je viens[2]. Il est venu, en effet, pour abolir la cédule qui était contre nous, en l'attachant à sa croix[3]; il a rompu le pacte que l'homme avait conclu avec la mort, afin de lui procurer la rémission de ses péchés et la rédemption par son sang[4]. Jésus-Christ a offert librement et par amour le sacrifice exigé pour notre salut; par le prix infini de son obéissance poussée jusqu'à la mort[5], il a surabondamment[6] satisfait à la sainteté, à la justice de son Père, en s'offrant lui-même, Pontife éternel, prêtre et victime tout ensemble, à Dieu son Père sur l'autel de la croix[7], où il a crucifié nos péchés avec son propre corps.

[1] *Malach.*, III, 1.

[2] *Hebr.*, X, 7.

[3] *Col.*, II, 14.

[4] *Ephes.*, I, 7 : Il nous a aimés et lavés dans son sang. (*Apocalyp.*, I, 5.)

[5] *Philip.*, II, 8.

[6] *Rom.*, V, 20 : Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé. (*I Joan.*, II, 2) : Il s'est fait propitiation, non-seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux de tout l'univers. (*Joan.*, X, 10.)

[7] *I Petr.*, II, 24; *Conc. Trident.*, sess. XXII, cap. 1 : *Deus et dominus noster seipsum in ara crucis Deo patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur.* Sess. XIII, cap. 8 : *Memores tam eximii amoris Jesu Christi, qui dilectam animam suam in nostræ salutis pretium dedit.* Sess. VI, cap. 7 : *Meritoria causa justificationis est dilectissimus unigenitus Dei, qui, cum essemus ini-*

Jésus-Christ est donc ainsi devenu notre justice, notre sanctification et notre rédemption [1]. Il nous a délivrés de la tyrannie du péché et partant de la tyrannie du père du péché [2], et de la mort éternelle, châtiment de notre péché [3]. Il nous a réconciliés avec son Père, car nous étions ses ennemis [4] ; il a fondé la nouvelle Alliance en son sang et ouvert de nouveau les portes du ciel, en sorte que nous avons maintenant la confiance de pouvoir entrer dans le sanctuaire de Dieu par le sang de Jésus-Christ [5]. « Le besoin de l'homme était triple », dit saint Bernard, « il était dans sa naissance, dans sa vie et dans « sa mort : dans sa naissance c'était le péché ; dans sa « vie, la perversité ; dans sa mort, le danger. Le Christ « est venu remédier à ces trois maux. Sa naissance sans « tache a purifié la souillure de la nôtre, sa vie sainte a « réformé le déréglement de la nôtre ; sa mort a « triomphé de celle qui nous assujétissait [6] ». L'incar-

mici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. VI, cap. 1 ; sess. VII, can. I, 14.

[1] *I Cor.*, I, 30.

[2] *Hebr.*, II, 13 ; *Luc*, II, 22.

[3] Les peines temporelles sont aussi remises par le baptême ; mais, pour les péchés commis après le baptême, nous faisons une pénitence qui n'a de mérite que par Jésus-Christ. *Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu conformes efficimur... Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre.* (*Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 8.)

[4] *Rom.*, V, 10.

[5] *Hebr.*, X, 19 ; *Concil. Trident.*, sess. V, can. 5.

[6] Cf. Thom. Aquin., *Summa Theolog.*, III, qu. XLIX, *per tot.*

nation du Fils de Dieu avait déjà consommé l'union de Dieu avec l'homme [1] : il est déjà notre médiateur en elle et par elle. Dès le premier instant de sa naissance dans la chair, il a commencé son œuvre de satisfaction et d'expiation, rendant à son Père l'obéissance que lui avait refusée le pécheur [2], et qui trouve sa plénitude dans une obéissance poussée jusqu'à la mort. Un seul regard de son âme élevé vers son Père, une seule des nombreuses douleurs de sa vie, une seule goutte du sang qu'il a versé par torrents aurait suffi pour racheter le monde ; parce que le moindre acte de son amour procurait à Dieu plus de gloire que tous les péchés du monde ne pouvaient lui en ravir [3]. Son obéissance sans bornes était bien l'acte d'une personne divine, quoique accomplie dans une chair d'homme, et ainsi chacune de ses œuvres était une œuvre divine d'une valeur et d'un prix infinis [4].

[1] Iren., *adv. Hæres.*, III, 20; August., *De consens. evangel.*, I, *c. ult. : Mediator dictus est (Christus) inter Deum immortalem et hominem mortalem, Deus et homo reconcilians hominem Deo manens id quod erat, factus quod non erat.*

[2] *Joan.*, VI, 38.

[3] Me immundum munda tuo sanguine,
Cujus una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.
(S. Thom. Aquin., *in hymn. eucharist.*)

Cf. *Summa Theolog.*, qu. VII, art. 11 : *Gratia Christi habet infinitum effectum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.* Cf. *Ibid.*, qu. XLVI, art. 6 ; qu. XLVIII, art. 2 ; qu. XL, *per tot. Quodlib. II. Propos. Baj.*, XIX.

[4] *Licet aliud sit creator, aliud creatura, aliud deitas inviolabilis, aliud caro passibilis, in unam tamen personam concurrit proprietas utriusque substantiæ, ut sive in infirmitatibus sive in virtutibus ejusdem sit contumelia, cujus et gloria* (Leo M., *De Pass.*, serm. XI.)

« Dieu était dans le Christ, qui se réconciliait le monde », dit l'Apôtre[1]. « Nous avons été rachetés non pas au prix « d'un or ou d'un argent périssable, mais au prix du « sang de l'Agneau sans tache », sang précieux puisque c'est celui d'une personne divine[2]. « Le Christ », dit saint Chrysostome[3], « a payé beaucoup plus que nous ne « devions : autant l'océan l'emporte sur une goutte d'eau, « autant le mérite du Christ l'emporte sur notre dette ». Grande était notre dette, mais plus grand encore le prix de notre rédemption[4].

« En comparaison du Christ souffrant, la créature n'est « rien », dit saint Cyrille d'Alexandrie[5], « puisque sa « chair souffrante était la propre chair du Verbe engen- « dré du Père ». Ni la justice de Dieu, ni la nature de l'expiation à accomplir n'exigeaient la passion si douloureuse du Sauveur, ou sa mort sur la croix. Il a souffert toutes ces choses afin que le monde apprît à connaître son amour infini, que l'œil de l'homme n'avait jamais vu, ni son oreille entendu, ni son cœur éprouvé[6]. Unies à ses douleurs et à sa mort, nos douleurs et notre mort se trouvent consacrées, sanctifiées, divinisées. Avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ nous devions apprendre à con-

[1] *II Cor.*, v, 19.

[2] *I Petr.*, I, 18, 19; *I Cor.*, VII, 23 : Vous avez été achetés cher.

[3] Hom. x, 2. *in Epist. ad Rom.* Cf. Greg. Nazianz., *Orat.* XLII.

[4] August., serm. CXXII, *De Temp.*

[5] *De rect. fid.*, p. 132.

[6] Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. XLVI, art. 3.

naître et à pratiquer un mystère que l'ancien monde ne soupçonnait même pas et que ne comprend pas la raison naturelle, je veux dire le mystère de la croix. L'humanité, la pauvreté, la misère et la mort au milieu des supplices, tels devaient être les titres de noblesse de l'homme devant Dieu, le sceau de l'amour singulier de Dieu pour nous et la marque de notre adoption à la dignité d'enfants de Dieu, tel devait être en Jésus-Christ et par Jésus-Christ l'un des plus grands biens de cette vie terrestre. Les souffrances et les opprobres, voilà ce que nous devions apprendre à aimer avec Jésus-Christ, non-seulement pour l'expiation de nos fautes, mais encore par une raison plus profonde, je veux dire par amour pour Dieu, de telle sorte que nous aurions dû, à l'exemple de Jésus-Christ et des saints, choisir les souffrances et les opprobres, quand même l'expiation de nos péchés ne l'eût pas exigé ; les choisir, dis-je, pour faire preuve de dévouement, pour exprimer notre humilité, pour confesser le souverain domaine de Dieu sur nous, enfin pour procurer la plus grande gloire de Dieu, qui éclate surtout dans les sacrifices volontaires, lorsque l'efficacité de la grâce va jusqu'à nous faire désirer ce dont la nature a horreur[1]. Où trouver en effet un amour plus sincère et plus vrai, une oblation de soi-même plus héroïque que celle qui s'affirme par des souffrances volontaires ? C'est ce que le Christ nous enseigne, lui qui a préféré la douleur à la joie et qui n'a pas dédaigné

[1] Saint Ignace développe cette pensée dans son traité, *De tribus modis humilitatis*. Cf. *L'idée des exercices spirituels selon le plan de saint Ignace* (par l'Auteur). Regensburg, 1853, p. 155.

les opprobres[1]. Il a donc ainsi allumé sur la terre le feu de cet amour parfait dont l'unique désir est de s'offrir au Seigneur en sacrifice et de se consumer avec lui sur la croix et dans le feu des souffrances.

Le sacrifice fut en effet toujours l'œuvre la plus volontaire et la plus libre. « Le Père n'a pas imposé la croix « à son Fils contre la volonté de celui-ci, c'est au contraire le Fils qui a volontairement embrassé la croix « pour nous ; et le Père a accepté son sacrifice afin d'ac- « complir le mystère de notre salut[2] » ; et c'est pour cette raison que la pensée de ce sacrifice s'empare si fortement de notre âme et la dompte. On dirait que l'Homme-Dieu aurait fait ses délices de la douleur, qu'il aurait voulu montrer à tous les êtres créés que le Créateur pouvait au milieu de sa béatitude céleste pratiquer les vertus de la créature : l'humilité, l'obéissance, la patience. C'est comme s'il avait voulu ajouter la condition de créature dans son état le plus bas et le plus misérable à la plénitude de gloire qu'il possède de toute éternité, et qu'il y eût vu un accroissement à son absolue perfection. C'est, pour parler humainement, un excès d'amour désintéressé. Mais ce qui aux yeux de l'homme passe pour un excès, une prodigalité, n'est plus qu'une convenance pour Celui dont la richesse est inépuisable et l'essence infinie. Il est sans limite et sans mesure dans les œuvres de sa bonté et de son miséricordieux amour, comme dans celles de sa toute-puissance. O profondeur de la richesse,

[1] *Hebr.*, XII, 2.

[2] Cyrill. Alexand., *Opp.*, IV, 859.

de la sagesse et de l'intelligence de Dieu ! D'un côté, par la folie de la croix, il a confondu la sagesse des sages du monde, qui prétendaient tracer à Dieu la voie qu'il devait suivre dans ses conceptions, et déterminer ce qui lui convient ou ne lui convient pas, qui se moquaient d'un Dieu crucifié ; de l'autre, par ses souffrances volontaires, qui semblent dépasser toute mesure et tout besoin, il a poussé les saints à ces actions héroïques de dévouement et d'abnégation que le monde ne comprend pas, qu'il ne peut pas comprendre, qu'il blâme dans l'étroitesse de ses vues en disant : *A quoi bon*[1] ?

Celui en qui tout a été fait comme prototype de la création, est donc venu pour nous racheter[2] ; Celui qui est la parfaite image du Père, à l'image de qui nous avons été faits, est venu réparer en nous cette image altérée[3]. Il est venu sans gloire extérieure, sans considération, comme l'être le plus pauvre, le plus faible, le plus humble qu'il y eût sur la terre, il est venu en qualité de fils de la plus humble des femmes. Il est venu comme

[1] *Matth.*, XXVIII, 18 ; *Tit.*, II, 14 ; *I Tim.*, II, 6 ; *Ephes.*, V, 25. Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XLVIII, art. 2 ; Petav., *De Incarn.*, IX, 8. Cf. B. Newmann, *Conférences religieuses.*

Chè piu largo fu Dio a dar sè stesso
In far l'uom sufficiente a rilevarsi,
Che s'egli avesse sol da sè dimesso.

[2] *Joan.*, I, 4. *Factus est propter nos in tempore per quem facta sunt tempora.* (Augustin., tract. XXXI, *in Joan.*; Leo Magn., serm. XII, *De Pass.*) *Omnes creaturæ nihil aliud sunt quam realis quædam expressio et repræsentatio eorum, quæ in conceptione divini Verbi comprehenduntur.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 42.)

[3] Athanas., *De Incarnat.*, p. 16 ; Cyrill. *in Joan.*, p. 91.

l'agneau qui prend sur lui les péchés du monde [1], pour en porter seul tout le fardeau et tout le châtiment. « Il « est sans beauté et sans éclat. Nous l'avons vu, et il n'a« vait rien qui attirât l'attention, et nous l'avons mé« connu. Il nous a paru un objet de mépris, le dernier « des hommes, un homme de douleurs, qui sait ce que « c'est que souffrir. Son visage était comme caché. Il pa« raissait méprisable, et nous ne l'avons point reconnu. « Véritablement il a pris sur lui nos langueurs, et il s'est « chargé lui-même de nos douleurs. Nous l'avons con« sidéré comme un lépreux, comme un homme frappé « de Dieu et humilié. Il a été percé de plaies pour nos « iniquités, et brisé pour nos crimes. Le châtiment, con« dition nécessaire de notre paix, est tombé sur lui, et « nous avons été guéris par ses meurtrissures. Nous « errions comme des brebis égarées ; chacun s'était dé« tourné pour suivre sa propre voie, et Dieu a fait peser « sur lui l'iniquité de tous. Il a été offert parce que lui« même l'a voulu. Il n'a point ouvert la bouche : Il sera « mené à la mort comme une brebis qu'on va égorger ; « il demeurera dans le silence comme l'agneau devant « celui qui le tond. Il est mort au milieu des douleurs, « ayant été condamné par des juges. Qui racontera sa « génération ?... Le Seigneur l'a voulu écraser sous le « poids des douleurs. Lorsqu'il aura livré sa vie pour le « péché, il verra sa race durer longtemps, et la volonté « de Dieu s'accomplira heureusement par lui... Par sa « doctrine, mon serviteur, qui est juste, en justifiera

[1] *Joan.*, I, 29, 36.

« beaucoup, et il portera lui-même leurs iniquités [1] ».
C'est ainsi que le prophète décrit la passion du Sauveur ; et ses paroles sont plutôt un évangile de ce qui s'est accompli, qu'une prédiction de l'avenir. Il devait être le nouveau Chef du genre humain, c'est pourquoi il fallait qu'il accomplît toute la loi, pourquoi toute sa vie n'a été qu'une longue passion pour expier nos péchés, depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à l'achèvement de son sacrifice par la mort de la croix, pourquoi enfin il a pris sur lui, véritable pivot du monde et nouveau Père du genre humain, les douleurs qui incombaient aux hommes pour leurs péchés [2]. La mort est la solde du péché. Toutes les suites du péché, toutes les peines, les angoisses et les détresses de la vie ont leur point de concentration dans la mort. Il n'y a rien en quoi la justice divine se soit si profondément et si visiblement saisie de l'homme, que dans l'angoisse et les affres de la mort [3], devant laquelle toute créature tremble d'épouvante. Il n'y a rien qui soit si naturellement la peine du péché que la mort ; si elle tranche si violemment tous les liens qui rattachent l'âme à son corps et à la terre, c'est parce que le péché a d'abord coupé le lien qui unissait l'âme à Dieu. Le Sauveur se livre volontairement à la mort, parce que son amour est fort comme la mort [4]. La

[1] *Isa.*, LIII, 1.

[2] La doctrine des réformateurs, que le Christ aurait souffert les peines de l'enfer, ne mérite pas une réfutation. (Gerhard, *loc. theolog.*, VII, 44.)

[3] *Amissio vitæ corporalis naturaliter est horribilis humanæ naturæ.* (Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. XLVI, art. 6.)

[4] *Cantiq. des Cant.*, VIII, 6.

plus terrible expression de la justice divine devient l'acte le plus sublime de son amour; sa plus profonde souffrance est en même temps son acte le plus grand. Tout en sacrifiant son propre corps, il a cloué à la croix le corps de l'humanité, le corps de la mort, dans lequel habitait le péché. Il a fait passer notre nature par la flamme purificatrice et expiatoire de son holocauste, il l'a plongée dans le bain sanctifiant, consécrateur et salutaire de son sang, afin qu'elle en sortît régénérée et mûre pour la gloire éternelle [1]. C'est de la plaie de son côté que l'Eglise est sortie, et du sang de son cœur que le corps de l'humanité nouvelle a été formé. « Tout », dit saint Grégoire de Nazianze [2], « a été réuni en un Homme-« Dieu pour tout réparer ce qui avait été ruiné dans « notre premier père. L'âme, à cause de l'âme qui avait « désobéi; la chair, à cause de cette chair qui pour avoir « été l'instrument des concupiscences de l'âme fut « condamnée en même temps qu'elle; le Christ enfin a « paru à cause d'Adam, c'est-à-dire celui qui est infini-« ment élevé au-dessus du péché à cause de celui qui « était sous la loi du péché. Ainsi partout le nouveau a « été mis à la place de l'ancien, et la souffrance a réin-« tégré celui qui avait souffert dans son premier état; à « chaque objet terrestre a été substitué quelque chose de « céleste : nous avons eu la Vierge pour Eve, Bethléem

[1] *II Cor.*, v, 11; *Ephes.*, II, 4. — *Deus assumptione carnis unius interna universæ carnis incolit.* (Hilar., *De Trinit.*, l. II; Iren., *l. c.*, v, 2.) Tous, dit le Seigneur dans saint Ephrem, sont devenus d'une certaine façon un seul corps en moi qui ai pris l'humanité. (Ap. Phot., *Cod.*, 229, 421.)

[2] *Orat.* II.

« pour Eden, la crèche pour le paradis.... Le contraste « est partout ; arbre contre arbre ; main contre main. Ici « la main qui s'étend dans la patience, là celle qui s'é- « tend pour servir la concupiscence ; ici la main qui est « attachée avec des clous, là celle qui est en quête de « sensations voluptueuses ; d'un côté la main qui unit les « extrémités de la terre, de l'autre celle qui chasse Adam « du paradis. L'élévation est opposée à la chute ; le vi- « naigre et le fiel à la sensualité et à la gourmandise ; la « couronne d'épines à la domination abusive ; la mort à « la mort ; les ténèbres aux ténèbres ; la sépulture au « retour à la poussière. Enfin la résurrection du Christ « est le gage de la nôtre ».

C'est ainsi que nous comprenons la passion du Sauveur et sa portée profonde, immense, universelle [1]. Ce que l'homme a semé, il faut qu'il le moissonne ; le fruit amer du péché a mûri, il y faudra goûter. *Ecce homo !* s'écrie le gouverneur romain, sans comprendre le sens profond du mot qu'il disait. Voilà l'homme dans le sens éminent du terme, l'homme qui représente en sa personne toute la race humaine, comme elle fut autrefois représentée en Adam [2]. Voilà celui qui est toute l'humanité dont il a pris les péchés sur lui, et pour laquelle il subit la peine due au péché. Voyez le contraste. Comblé des bienfaits de Dieu, l'homme perfide et pécheur s'était éloigné de lui et l'avait trahi. Judas aussi s'approche de Jésus et le

[1] Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XLVI, art. 5.

[2] *Natura universæ humanitatis (in Christo) assumpta est.* (Leo M., serm. I, *De Epiph.*)

trahit par un baiser [1]. Voilà l'homme qui par le péché avait refusé à Dieu l'obéissance et s'était révolté contre son Seigneur et son Dieu. Et l'ayant lié, ils le traînent par les rues de la ville de tribunal en tribunal [2]. Voilà l'homme qui se laisse emporter à la colère, qui ne sait pardonner aucune injure, ni souffrir aucune humiliation. Un infime serviteur frappe Jésus au visage, puis on lui met en main un roseau en guise de sceptre ; on lui tresse une couronne d'épines dont on lui enfonce les pointes dans la tête ; on le conspue, on le persifle [3]. Voilà l'homme, ses yeux avides convoitent le monde et ses plaisirs. Après lui avoir bandé les yeux, les bourreaux le frappaient sur la joue et lui disaient en raillant : Prophète, dis-nous qui t'a frappé [4]. Voilà l'homme qui a voulu devenir l'égal de Dieu, connaissant le bien et le mal [5] ! Et Hérode avec ses courtisans se moqua de Jésus comme d'un insensé, et il le renvoya vêtu d'un manteau de dérision [6]. Voilà l'homme, dont l'ambition ne connaît pas de bornes. Pilate délivra Barabbas qui était un assassin, mais il livra Jésus à l'infamie de la croix [7]. Voilà l'homme qui dit : J'élèverai mon trône au-dessus des étoiles, je serai l'égal du Très-Haut [8]. Ils fléchissaient le

[1] *Luc*, XXII, 48.
[2] *Ibid.*, XXIII, 7.
[3] *Ibid.*, XXII, 64.
[4] *Matth.*, XXV, 16.
[5] *Gen.*, III, 5.
[6] *Luc*, XXIII, 11.
[7] *Ibid.*, XXIII, 27.
[8] *Isa.*, XIV, 13.

genou et criaient : Salut au roi des Juifs[1]. Voilà l'homme qui ne s'est pas lassé de souiller son corps de la boue du péché. Pilate le fait prendre et fouetter[2]; et on comptait tous ses os[3]; depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête son corps n'était qu'une plaie[4]. Voilà l'homme qui a livré son cœur à la créature et oublié le Créateur. Ils le dépouillent de ses vêtements et jettent le sort sur sa robe[5]. Voilà l'homme dont les mains se sont étendues vers le péché et dont les pieds ont marché dans les voies de l'injustice. Ils le crucifient et percent ses mains et ses pieds[6]. Voilà l'homme qui a cherché sa vie et son bonheur dans le péché. Il mourra de la mort la plus ignominieuse[7]. Voilà l'homme qui a été sensuel et intempérant dans le boire et le manger. On lui donne du fiel et du vinaigre à boire[8]. Voilà l'homme qui a abandonné Dieu. Il faut qu'il éprouve maintenant l'angoisse mortelle de la créature qui a perdu Dieu. A la neuvième heure il poussa un grand cri et dit : *Eli*, *Eli*, *lamma sabacthani*, c'est-à-dire, mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné[9] ?

[1] *Luc*, XXII, 64.
[2] *Joan.*, XIX, 1.
[3] *Ps.* XXI, 18.
[4] *Isa.*, I, 6.
[5] *Ps.* XXI, 19 ; *Joan.*, XIX, 23.
[6] *Ps.* XXI, 18 ; *Joan.*, XIX, 18.
[7] *Sag.*, II, 20.
[8] *Ps.* LXVIII, 22 ; *Joan.*, XIX, 28.
[9] *Matth.*, XXVII, 46.

« Se peut-il », s'écrie saint Cyrille d'Alexandrie [1], « que « le Verbe engendré du Père se soit vu manquant du « secours céleste ? Non, il serait absurde de le penser. — « Mais Adam notre premier père ayant transgressé le « commandement de Dieu et secoué le joug de la loi di- « vine, la nature humaine tomba dans l'abandon de « Dieu, fut chargée du poids de la malédiction et soumise « à la mort. Mais le Fils unique de Dieu étant descendu « sur la terre pour relever notre nature déchue, prit « notre chair comme descendant d'Abraham et devint « notre frère. En même temps que l'ancienne malédic- « tion et la déchéance, devait cesser l'abandon de Dieu « dans lequel le genre humain se trouvait dès le com- « mencement. Voilà pourquoi le Christ fut au nombre « des délaissés, et pourquoi, afin de faire cesser cet état « de choses, il s'écrie : Pourquoi m'avez-vous abandonné ?

« Quelle a été la cause de votre mort, ô Fils de Dieu? » s'écrie saint Anselme [2]. « C'est moi qui ai été l'instru- « ment de vos tortures, moi, la cause de votre mort, moi, « l'aiguillon de vos tourments, moi, la raison de votre « condamnation. O sentence admirable, ô mystérieuse « disposition de la Providence ! L'injuste pèche, et le juste « est puni ; le coupable commet la prévarication, et l'in- « nocent l'expie ; le maître paie pour l'esclave qui a con- « tracté la dette, Dieu prend sur lui ce que l'homme a « fait de mal. Combien vous êtes-vous humilié, Fils de « Dieu, combien grande a été votre charité, et combien

[1] *L. c.*, p. 140.

[2] Cf. Hasse, *Anselm. de Cantorbéry*, I, p. 205.

« extraordinaire votre miséricorde ! J'étais plein d'or-
« gueil et vous d'humilité ; je me gonflais et vous vous
« dépouilliez ; je refusais d'obéir, et vous expiiez ma dé-
« sobéissance par votre obéissance. Je passais ma vie à
« jouir, vous, à servir ; je brûlais de feux impurs, et vous
« d'un saint amour ; je regimbais contre l'aiguillon et
« vous alliez au devant. Voilà mon iniquité et votre jus-
« tice. Seigneur, mon Roi et mon Dieu, vous avez tout
« fait pour moi ; et moi, que fais-je pour vous ? »

En effet, tout ce qui s'est produit d'hostile à la sainteté de Dieu, tout ce qui s'est commis de péché depuis le commencement du monde se voit ici rassemblé. Désormais tout ce qui se verra dans le monde de péchés, d'iniquités et de haine contre Dieu, ne fera que renouveler la passion du Sauveur. Nous voyons donc tous les degrés, toutes les espèces, toutes les formes du péché se liguer contre Jésus : le fanatisme aveugle de la foule, la perversité savante et raffinée des scribes et des pharisiens, la noire trahison de Judas et la molle faiblesse de Pierre ; le respect humain de Pilate et la moquerie d'Hérode ; les outrages des ennemis et le désespoir du larron impénitent.

Il n'y a pas dans le corps de l'homme un seul membre qui n'ait fait le mal, il n'y a pas non plus dans le corps de Jésus-Christ un seul membre qui n'ait ressenti et éprouvé le châtiment. Pas une fibre de l'âme humaine, pas un sentiment du cœur de l'homme n'était sans péché, c'est pourquoi Jésus a souffert dans son âme ce qu'aucun homme n'avait encore souffert, le Seigneur ayant mis sur lui les péchés de tous [1]. Abdiquant en quelque sorte

[1] *Isa., l. c.*

pour un temps la divinité, il arrêtait le torrent de délices dont l'inondait la contemplation de son Père ; par un effet de sa volonté il détournait son âme de tout ce qui aurait pu la consoler, il la privait de toute force, afin de lui faire goûter toute l'amertume de la douleur, et boire jusqu'à la lie le calice que le péché lui avait préparé et qu'il n'avait pas refusé [1]. Tous les péchés présents et passés, commis ou à commettre, ceux des damnés comme ceux des élus, ceux des Juifs et ceux des Gentils, ceux des pécheurs et ceux des saints, tout un déluge de crimes, de cruautés, de sang, fait irruption dans son âme et l'enveloppe de toutes parts ainsi qu'une flamme dévorante : les vœux rompus, les grâces méprisées, les pénitences suivies de rechutes, la tyrannie des mauvaises habitudes, les chaînes des vices invétérés si difficiles à rompre, les illusions amères, l'innocence séduite, l'amitié trahie, le désespoir qui maudit Dieu, toute la fange des honteux plaisirs, etc. : Voilà quelles sont les images qui pénètrent dans cette âme infiniment pure et sainte, pleine d'amour pour Dieu et les hommes, qui voyait d'un clair regard jusqu'au fond de l'horrible malice du péché, et le connaissait dans toute sa hideuse nature [2]. C'est tout cela qui fond sur lui à la fois, qui pèse sur lui, qui l'oppresse et

[1] *In aliis patientibus mitigatur tristitia interior ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium.* (Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. XLVI, art. 6.)

[2] *Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Ps.* XXI : *Verba delictorum meorum.* (Thom., *l. c.*, III, qu. XLVI, art 6.)

le tourmente, à peu près comme si ces péchés sans nombre venaient de sa faute. « Mon âme », s'écrie-t-il sous cet épouvantable fardeau, « est triste jusqu'à la mort ». Cette douleur soufferte pour le péché est donc bien la raison la plus profonde, l'âme même de la passion du Sauveur, qui a pris la place des pécheurs. Avant qu'il eût crucifié les péchés avec son propre corps, ils déchaînèrent toute leur rage sur son âme. Son saint corps est toujours intact, et cependant il souffre déjà d'une manière inexprimable. Son cœur paraît se fondre au creuset de cette terrible épreuve de douleur. Son âme lutte, et, dans les efforts qu'elle fait, elle brise son enveloppe corporelle ; c'est elle qui cause cette sueur de sang qui, sortant abondamment par tous les pores, inonde tout son corps [1]. Nous le sentons, c'est un événement inouï et plein de mystère que celui qui se révèle ici à nous ; c'est le grand sacrifice de la réconciliation du monde qui s'accomplit ; c'est le combat contre le règne du mal qui se livre ; il s'agit de l'enfantement douloureux du monde nouveau ; il s'agit du fait le plus mystérieux et le plus considérable qui se soit passé sur la terre. Aussi la passion commence par un cri d'angoisse et se termine par un cri de détresse, où se révèle le sentiment profond de l'abandon de Dieu. Ce que nul n'avait jamais souffert sur cette longue et douloureuse voie de quatre mille ans, où l'humanité avait cependant rencontré tant de souffrances, l'Homme-Dieu l'a

[1] *Christus doluit pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit.* (Thom. Aquin., *l. c.*, ad 4.

souffert. « Regardez et voyez s'il est une douleur pareille « à la mienne [1] ». Aucun homme n'a donc éprouvé la douleur qu'il a éprouvée. Aucune douleur n'a égalé sa douleur, qui fut immense et insondable comme la mer [2]. Il est vraiment *le Roi des martyrs*, car il a été crucifié dans son âme comme dans son corps. Lui seul pouvait souffrir autant, parce que sa volonté toute-puissante ne laissait pas son cœur se rompre ni son âme se séparer, avant que tout fût accompli et consommé. Lui seul a voulu souffrir, souffrir sans mesure, et comme il n'est pas même donné à la pensée de l'homme de le concevoir, à son cœur de le soupçonner, pour expier ce que les souffrances sans fin de l'humanité livrée au supplice de la damnation ne pouvaient expier suffisamment. Il faudrait que l'homme pût éprouver ce que le Saint par excellence a éprouvé pour les péchés du monde, c'est-à-dire qu'il faudrait qu'il fût l'Homme-Dieu pour pouvoir offrir une expiation en rapport avec le péché.

L'Homme-Dieu a donc racheté le monde, payé sa rançon et réconcilié sur la croix tout ce qui est au ciel et sur la terre [3] ! Par un homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et la mort règne sur tous les hommes parce que tous ont péché. De même que

[1] *Lament.*, I, 12.

[2] *Ibid.*, II, 13. — *Dico hujusmodi dolorem de peccatis hominum fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem quam in omnes alii dolores de quibuscumque rebus qui in hominibus vel angelis sunt vel esse possunt.* (Suarès, *in III Div.*; Thom., qu. XLVI, disput. XXXIII. sect. 2.) *Non licet nova passionum figmenta confingere, quia hoc neque temeritate carere potest, neque evidenti periculo falsitatis,* (Id., *Ibid.*, sect. 1.)

[3] *Colos.*, I, 19.

par la désobéissance d'un seul, tous sont devenus pécheurs; ainsi tous ont été justifiés par l'obéissance d'un seul. Car là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé [1]. Ces mots de l'Apôtre expriment le mystère du péché et de la rédemption, et expliquent en même temps les grands secrets de l'histoire de la religion et de l'humanité. La confraternité de tous les hommes en Adam fut pour tous la confraternité du péché et de la mort [2]. De là la conscience d'une antique faute, qui se retrouve chez tous les peuples connus. La confraternité de la grâce en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, le second chef de notre race et notre Père spirituel, devient pour tous ceux qui par la foi reçoivent et s'approprient librement ses mérites, une source, un principe de justification et de vie. Ainsi la vie et la mort du Sauveur, qui sont la gloire de son humanité, sont aussi la raison et la cause de notre délivrance et de notre félicité [3]. Le péché du premier

[1] *Rom.*, v, 12 ; XIX, 20. — *Christus ex charitate et obedientia majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur, secundo propter dignitatem vitæ suæ quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis : tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti.* (Thom. Aquin., *l. c.*, XLVIII, art. 2.

[2] *Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est.* (Thom. Aq., *S. T.*, III, qu. LXIX, art. 3 ad 3.)

[3] *Joan.*, VIII, 51 ; *Hebr.*, II, 15 ; *I Cor.*, XV, 54-58. Ce n'est pas un seul homme, mais l'humanité qu'il a prise dans son incarnation. (Iren., *C. Hæres.*, III, 22.) « Avec lui », dit Origène (*C. Celsum*, III, 28), « a commencé l'union de la nature humaine avec la nature divine, afin que la nature humaine fût divinisée, non-seulement en Jésus, mais en tous ». Cf. Greg. Naz., *Orat.* XXX.

Adam avait eu pour conséquence d'éloigner Dieu de toute la race, et même la mort temporelle et éternelle; à son tour la justice du second Adam a procuré à toute la race la justice et la vie éternelle. Tout homme, tant que le lien de sa nature le retient en dehors de l'unité primitive et de la communion avec Dieu, est, par le fait seul de sa naissance, en état de péché et sujet à la peine du péché; mais à peine est-il entré en communion de vie avec Jésus-Christ, le chef et la source de la grâce, que sa régénération s'opère par la foi, qui, devenue active par l'amour [1], nous apporte et la sainteté, et la justice, et la vie éternelle.

L'union et la solidarité de chaque membre de l'organisme avec le tout et du tout avec l'individu est la loi fondamentale de tout corps physique ou moral. « Lorsqu'un membre souffre », dit l'Apôtre [2], « avec lui souffrent tous les autres membres; lorsqu'un membre est glorifié, tous les autres membres sont avec lui dans la joie ». C'est sur cette loi fondamentale de tout organisme que repose le mystère de la communauté du péché aussi bien que celui de la communauté de la rédemption [3]. Pour nier cette loi fondamentale de la solidarité humaine, ainsi que la réversibilité des fautes et des mérites qui en est la conséquence, il faut se faire de l'humanité l'idée la plus extraordinaire et la plus fausse,

[1] *Gal.*, V, 6. — *Qui fecit te sine te, non te justificabit sine te; fecit nescientem, justificat volentem.* (August., serm. CLXIX, 11.) Cf. Thom. Aq., *S. T.* I. II, qu. CXIII, art. 3, 4, 5.

[2] *I Cor.*, XII, 26.

[3] *Dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XLVIII, art. 2, ad 1.)

et se la représenter comme une multitude d'individus isolés, sans lien commun d'unité profonde. Une telle manière de voir conduit à un empirisme, à un matérialisme misérable qui ne voit dans la communauté humaine qu'une abstraction vide et purement subjective, sans aucun fondement réel et vrai d'unité. Une telle opinion est en contradiction avec la conscience nationale de chaque peuple qui se sait un, comme avec l'esprit de famille. Le propre de cette conscience, de cet esprit, c'est précisément pour une nation, pour une famille, de voir dans l'histoire du passé sa propre histoire, de s'approprier les actions de ses héros et de ses grands hommes. L'individu se sent porté par le tout, tandis que le tout se manifeste à son tour dans les individus. Plus un homme sent profondément, plus ses vues sont larges, plus son amour est pur et désintéressé, et plus aussi il sent qu'il ne fait qu'un avec la totalité du genre humain, et alors il travaille et souffre avec lui et pour lui. Il n'y a que les grandes âmes qui sachent vivre, mourir et se dévouer pour leur famille et leur patrie. Mais nul n'a autant aimé l'humanité que le Christ, c'est pourquoi il a pris sur lui les péchés et les douleurs de l'univers.

« Si l'on voulait soutenir », dit saint Irénée [1], « que la « chair du Christ a été d'une nature autre que la nôtre, ce « serait alors nier la Rédemption ou la réconciliation de « Dieu avec l'homme, car ce qui est susceptible de réconciliation, est ce qui auparavant se trouvait en inimitié... « Cependant il résulte de l'autorité des divines Ecritures

[1] *Loc c. supra*, V, 14.

« que c'est bien à notre chair que le Sauveur a daigné « s'unir pour nous réconcilier avec son Père par les souf- « frances de son corps et par l'effusion de son sang. Le « Christ a donc accompli la loi en réconciliant Dieu avec « les hommes[1] ». « En prenant notre nature », dit saint Athanase[2], « et en la livrant à la mort, Jésus-Christ l'a « offerte en sacrifice à son Père. Et cela, il l'a fait pour « l'amour des hommes, afin que, tous étant morts en lui, « la loi de mort portée contre l'humanité fût ainsi sup- « primée, après avoir épuisé son pouvoir sur le corps du « Seigneur, et fait valoir tous ses droits contre l'homme; « afin encore de réintégrer dans l'immortalité l'homme « soumis à la loi de la mort et de le rendre de nouveau « vivant par la grâce de la résurrection... C'est pour cela « qu'il a offert en sacrifice le temple de son corps en « faveur et à la place de tous les hommes, pour les af- « franchir tous du joug du péché[3]. Ainsi sa mort est la « mort de tous, de même que sa gloire est la gloire de « tous ». Le même saint Athanase[4] résume l'essence de l'œuvre de la Rédemption, lorsqu'il dit que « le Verbe a « pris un corps mortel afin d'accomplir pour nous la loi « portée contre nous, d'offrir à notre place le sacrifice « exigé de Dieu, d'anéantir la mort, de nous communi- « quer l'immortalité et de réparer ainsi dans l'homme « l'image altérée de Dieu ». — « De même que nous « avons hérité de la condamnation portée contre le

[1] Id., *Ibid.*, IV, 8.
[2] *De Incarnat. Verbi*, c. VIII.
[3] Id., cap. 28. Cf. *Cont. Arian.*, I, 60.
[4] *L. c. supr.*, c. XIII.

« premier Adam », dit saint Cyrille [1], « ainsi devons-« nous participer à la justice du second, qui nous a rou-« vert les sources de la vie par sa parfaite obéissance ».

C'est là notre justification en Jésus-Christ, telle que l'Eglise la comprend; c'est un renouvellement de l'homme intérieur, par lequel celui-ci devient vraiment juste et agréable à Dieu, renouvellement qui, comme un soleil levant, dissipe la nuit du péché, et remplit l'âme de son éclat [2], qui commence avec la foi, et se parfait dans l'espérance et la charité. Assurément cette rénovation n'est pas l'œuvre d'une disposition purement extérieure, puisqu'elle est en même temps une action de l'homme, quelque chose qui lui appartient en propre et qui procède de sa personnalité la plus intime et la plus profonde [3]. Il se produit un effort dans l'âme, effort de foi, de repentir, de confiance et d'espérance, jusqu'à ce que le cœur, soutenu et mû par la grâce, s'ouvre entièrement à la grâce, de sorte que l'Esprit de Dieu y entrant, avec sa vertu miraculeuse et sanctifiante, y verse abondamment son amour, c'est-à-dire l'amour de Dieu, qui nous unit au Christ étroitement, et par lequel il nous reconnaît pour les

[1] *Loc. cit.*, p. 146.

[2] Cf. Thom. Aquin., I, II, qu. CXIII, *p. tot.*

[3] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. VII : *Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accepit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.*

siens ; et nous, nous le reconnaissons pour l'auteur et le consommateur de notre béatitude [1]. C'est ainsi que le Christ, avec la grâce de la Rédemption, se communique à l'homme, qu'il devient en lui la source d'une vie nouvelle, vie qui étant soutenue et mue par la grâce de Dieu, s'élève de degré en degré à une sainteté , à une charité toujours croissantes [2].

Du sommet du Golgotha, il tombe une lumière éclatante sur tout l'univers et jusque sur les âges les plus lointains. L'homme maintenant comprend le mystère du sacrifice, qui se montre partout dans l'histoire comme une

[1] *Concil. Trident.*, sess. VI, *l. c. Quæ justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.*

Mélanchthon lui-même proclame sans détour la doctrine de la justification par la foi toute seule. (*Loc. theolog.*, p. 108.) *Nos docuimus, justificari sola fide... opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse.* — Cette doctrine n'a pas besoin d'une réfutation particulière. (Cf. *Trident.*, sess. VI, cap. 11, où les passages les plus forts de l'Ecriture contre cette erreur sont cités.) Elle a une étroite connexion avec celle qui enseigne la corruption totale de l'homme par le péché originel, laquelle serait couverte, mais non ôtée par le Christ. Aucun théologien protestant n'ose défendre aujourd'hui ces doctrines.

« On ne saurait trop attirer l'attention sur ce fait. D'un côté se tiennent Luther, Mélanchthon, Calvin avec leurs disciples, les symboles protestants, toute la théologie luthérienne et calviniste du XVI[e] siècle et du XVII[e]. Ils ont tous trouvé clairement exprimée dans la Bible la doctrine que nous nommons, pour abréger, *doctrine de l'imputation.* De l'autre côté se voit la théologie moderne avec toute l'exégèse scientifique qui repousse cette même doctrine. Et notons qu'il s'agit ici d'une doctrine dont l'influence est immense pour la formation de la conscience des chrétiens et pour la conduite de la vie dans l'Eglise. (Dœllinger, *Kirche und Kirchen*, p. 439.)

« Le besoin de notre temps exige impérieusement le rétablissement de la solidarité des œuvres et de la foi ». (Hengstenberg, *Ev. Kirchen zaitung*, 1867, p. 612.)

[2] *Concil. Trident., l. c.*, can. XXIV.

œuvre sainte et sublime, dont le sens caché l'attirait comme une grande et profonde énigme qu'il ne savait pas deviner. Tous les sacrifices n'étaient que des figures et des ombres de ce grand, de cet éternel sacrifice, et de ce Pontife sans tache qui devait paraître en la plénitude des temps pour expier les péchés de tous, c'était un écho prophétique de cette voix consolante qui avait dit aussitôt après le premier péché : *Voici que je viens*[1]. Le Christ est le seul vrai Pontife que l'amour du Père nous a envoyé du ciel[2]. Il est entré, non avec le sang des boucs et des taureaux, mais il est entré avec son propre sang, dans un sanctuaire plus grand et plus saint que celui-ci, sanctuaire qui n'a pas été bâti de main d'homme, je veux dire dans le ciel[3], où il intercède pour nous constamment, après avoir opéré notre réconciliation pour l'éternité[4]. Il est ainsi le Médiateur de la nouvelle Alliance[5]. Il est l'Agneau qui a été immolé dès le commencement du monde[6]. Celui pour qui mille ans sont comme un jour, regarda l'humanité dans sa miséricorde, vit en elle celle qui devait être délivrée par le Christ, et par la seule révélation qu'elle faisait du Sauveur à venir, sa Sagesse relevait déjà l'homme de sa chute[7]. Le sacrifice offert en Israël était

[1] *Hebr.*, X, 9.
[2] *Ibid.*, XII, 25
[3] *Ibid.*, VII, 25; *I Joan.*, II, 1, 2.
[4] *Hebr.*, IX, 11, 14.
[5] *Ibid.*, VIII, 6; *Gal.*, III, 19; *Hebr.*, XII, 25.
[6] *Apocalyp.*, XIII, 8.
[7] *Sag.*, X, 2.

la conséquence et le signe de cette promesse du Rédempteur à venir, promesse faite à toute la race et fondement d'une espérance non interrompue dont l'accomplissement était réservé à l'avenir. Ce sacrifice était comme un prélude de l'action rédemptrice qui, du point central où elle s'est accomplie, embrasse cependant tous les temps. Par le sacrifice, les justes de l'ancien temps saluaient de loin le Sauveur attendu [1], et c'était déjà pour eux une source où ils puisaient le salut et la grâce. Car le sang de la victime du Golgotha a reflué sur les hommes des premiers jours, comme il a coulé sur ceux des temps postérieurs, accomplissant l'œuvre du salut universel par un unique et grand sacrifice [2].

Alors le voile du temple se déchira, c'en était fait du passé, tout était accompli. La victime vraie, pure, parfaite, capable de satisfaire même surabondamment, avait été sacrifiée sur l'autel de la croix. Les limites de l'espace et du temps s'étendent, toute la création se convertit en un temple de Dieu, au milieu s'élève la croix, et l'endroit où elle est plantée forme le centre d'où la grâce se répand sur le monde. La bonne odeur de ce sacrifice monte jusqu'à Dieu, qui, dans sa grâce, a envoyé son Fils pour être un agneau de sacrifice ; qui, dans sa misé-

[1] *Heb.*, VI, 13.

[2] *Ibid.*, X, 11. — *Gratia Dei, qua semper est universitas sanctificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non cœpta et hoc magnum pietatis sacramentum tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint qui illud credidere promissum quam qui suscepere donatum.* (Leo M., serm. XXIII, *in Nat. Dom.*) Cf. August., (*De catechiz. rudit.*, c. XIX) : *Ecclesiæ membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint, antequam secundum carnem Christus nasceretur.*

ricorde[1], accepte son sang comme rançon pour le péché du monde, et qui, en considération de l'obéissance infiniment précieuse de son Fils, nous tient quittes du châtiment qui nous revenait pour avoir désobéi. C'était le Fils de l'Homme qui s'offrait lui-même en holocauste ; en lui donc et par lui, comme en son chef, l'humanité s'était elle-même offerte en sacrifice au Père : ce fut le cœur de l'homme qui se rompit sur la croix dans un élan de dévouement charitable, lorsque le cœur divin du Rédempteur fut percé, ce fut le cœur de l'homme qui se réveilla pour une nouvelle vie en Celui qui vainquit la mort par sa résurrection.

Une satisfaction surabondante a donc été accomplie, la justice apaisée et l'humanité délivrée. Avec une satisfaction infinie pour le péché, le sang de Jésus-Christ offre encore un mérite infini, qui nous a valu, à nous ainsi qu'à toutes les créatures, la bienveillance de Dieu et la vie éternelle. En sorte que nous lui appartenons deux fois[2], d'abord parce qu'il nous a rachetés de la mort, ensuite parce que, en lui et par lui, une nouvelle vie surnaturelle et divine nous a été communiquée. En effet, en considération de ce sang précieux que le Fils de Dieu offrit à son Père sur la croix, et qu'il continue d'offrir maintenant qu'il est entré dans le sanctuaire du ciel, où

Dicendum videtur satisfactionem, Christi licet fuerit rigorosa quoad æqualitatem et condignitatem pretii soliti, non tamen fuisse rigorosam quoad modum solutionis, sed indiguisse aliqua gratia libera Dei. (De Lugo, *De Incarnat.*, III, 10.) *Pro injuria non solum debetur satisfactio utcumque, sed exhibenda ab ipso offensore.* (*Ibid.*, IV, 2.)

[2] *1 Cor.*, III, 19.

il nous représente devant la face de son Père [1], nous devenons l'objet de l'élection du Père, qui nous aime aussi dans l'amour qu'il porte à son Fils, nous élève à la dignité de ses enfants et nous donne part à son héritage.

Lorsque nous avons parlé de la prière et du sacrifice, et montré qu'ils s'imposent à nous comme une loi et une nécessité même sans sortir de l'ordre de la nature, nous avons constaté un quadruple caractère dans tout sacrifice [2] : l'adoration, la prière, l'action de grâces, la réconciliation. Voilà ce que l'homme veut exprimer toutes les fois qu'il offre un sacrifice à son Dieu. Or, c'est là ce qui se fait le plus admirablement et le plus complétement dans le sacrifice de la croix. Là le prêtre est en même temps la victime, et dans la personne du Fils de l'Homme l'humanité offre à Dieu le sacrifice le plus parfait, le plus pur, le plus sublime et le plus agréable. Quand l'infini se consume lui-même dans l'holocauste de l'amour, c'est alors qu'un tribut digne de Dieu lui est payé. Quand le Fils unique de Dieu se présente à lui au nom de l'humanité qu'il a revêtue, et que l'humanité s'offre elle-même dans la personne de ce Fils, qu'est-ce que le Père pourrait encore lui refuser ? Quand le Fils unique s'anéantit jusqu'à la mort, alors le Créateur du monde, le Dispensateur de la grâce reçoit un sacrifice d'action de grâces qui compense surabondamment l'ingratitude de toute la terre. Et comme il est prêtre pour l'éternité, le sacrifice

[1] *Hebr.*, IX, 11 ; *I Joan.*, II, 1 ; *Rom.*, VIII, 34 ; *Hebr.*, VII, 25 ; Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XLVIII, art. 1, 2.

[2] Tom. I, p. 420.

de l'Homme-Dieu, ce sacrifice dont l'amour du Saint-Esprit est le feu, projette ses flammes durant toute l'éternité et brûle au sein d'une gloire éclatante et sans fin [1]. Et s'unissant à son chef, toute l'humanité rachetée, c'est-à-dire l'Eglise de Dieu, s'offre elle-même en sacrifice [2]. Embrasée des flammes de l'amour céleste, préparée dans la fournaise ardente du Saint-Esprit, ayant enfin déposé toutes ses souillures, l'Eglise, au jour de la résurrection, unie à son divin Chef, sera pour l'éternité une hostie de louange, d'adoration et d'action de grâces, plus haute, plus magnifique et plus sublime que n'était le sacrifice du Paradis [3].

Le sacrifice du Christ est donc le commencement et la fin de notre foi, le centre de la divine révélation, le thème profond et inépuisable de la prédication chrétienne. « Je ne sais rien que Jésus et Jésus crucifié [4] », dit l'Apôtre ; « j'ai été cloué à la croix avec lui [5] ». Ses plaies brillent plus que des pierres précieuses ; sa croix est plantée au sommet des monts, le long du sentier solitaire. Elle brille sur le front des rois ; elle consacre la chaumière du pauvre. Elle nous reçoit à notre entrée

[1] *Hebr.*, IX, 14.

[2] Cyprian., *Ep.* II, 3 : *Quia eos omnes portabat Christus, videmus in aqua populum intelligi.*

[3] *Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum.* (August., *Civ. Dei*, X, 6 ; Greg. Mag., homil. XXII, *in Ezech.*; August., *in Psal.* LI. Cf. Thomassin, *Dogm. Theolog.*, *De Incarn. Verbi*, X, 14.)

[4] *I Cor.*, II, 2.

[5] *Gal.*, II, 19.

dans la vie, et c'est le dernier objet qu'étreint notre main mourante et où se repose notre regard qui s'éteint. Enfin on la plante sur notre tombe en signe de victoire. « Dans « tous nos pas et démarches », dit Tertullien [1], « en en- « trant et en sortant, en nous vêtant comme en allant au « bain, à table et dans notre chambre, partout nous mar- « quons notre front du signe de la croix », signe de bassesse et d'opprobre, de misère et de mort, et cependant gage de délivrance, de vie et de salut. La croix est l'arbre de la vraie liberté, lequel nous a rendus libres jusque dans l'intimité de nous-mêmes et pour toujours. Mais c'est aussi un signe qui est devenu pour beaucoup une occasion de chute, je veux dire pour tous ceux qui ont rougi de Celui qui y fut attaché. Le sacrifice volontaire et la mortification de cette vie terrestre, si fragile et si passagère, la participation à la passion du Sauveur, tel est le principe unique et fondamental de la morale chrétienne. Nous savons que notre vieil homme a été crucifié avec Jésus-Christ, et que par la grâce de Jésus-Christ nous ne sommes plus les esclaves du péché [2]. « Vous êtes morts et votre vie est cachée en Dieu avec « Jésus-Christ [3] ». « Vous avez été ensevelis avec lui par « le baptême pour la mort [4], mais comme le Christ est

[1] *De coron. milit.*, c. III. Que penser après cela d'une réforme qui commence par abattre et déshonorer la croix, *ce signe du Fils de l'homme?* (*Matth.*, XXIV, 30.) Cf. Wiseman, *Situation religieuse des catholiques en Angleterre*, p. 5.

[2] *Rom.*, VI, 16.

[3] *Col.*, III, 3.

[4] *Rom.*, VI, 4.

« ressuscité d'entre les morts dans la gloire du Père,
« ainsi faut-il que nous entrions dans une nouvelle vie.
« Et lorsque le Christ, qui est notre vie, apparaîtra dans
« sa gloire, vous apparaîtrez aussi avec lui ».

Une fois l'expiation accomplie avec la délivrance, les sacrifices humains cessent bientôt dans l'ancien monde[1]. Le paganisme était vaincu, et l'ancienne alliance parvenue à son terme. Plutarque raconte qu'Epithersès naviguait vers l'Italie sur un navire chargé de nombreux passagers. Un soir, comme on était arrivé auprès des îles Echinades, le vent tomba , et le vaisseau, voguant à l'aventure, s'approcha des deux Paxes (îles de la mer Ionienne, entre Leucade et Corcyre). La plupart des passagers se réveillèrent, et les autres veillaient encore passant le temps à boire. Tout à coup une voix se fit entendre venant de l'île, laquelle appelait Thamnus, non sans produire chez tous un grand étonnement. Ce Thamnus était un pilote égyptien que bien peu de passagers connaissaient par son nom. Appelé deux fois, il garda le silence, mais la troisième fois il répondit. Alors la voix inconnue dit avec force : *Quand tu seras arrivé près de Palodès* (on ignore quel était ce lieu), *annonce que le grand Pan est mort*. Thamnus résolut en lui-même de passer outre sans rien dire devant ce lieu, si le vent poussait son vaisseau ; mais, au contraire, de remplir ce message, si le calme l'arrêtait là. Lorsque l'on fut en face de Palodès, comme le ciel était sans vent et la mer sans vagues, Thamnus se tournant vers la terre, du haut de

[1] Porphyr., *De abstin.*, II, 56 ; Euseb., *Præp. evang.*, IV, 19.

la poupe, cria comme il en avait reçu l'ordre : *Le grand Pan est mort.* Ce cri était à peine poussé, qu'un grand gémissement poussé non par un seul, mais par plusieurs, fut entendu avec un profond étonnement. Comme il y avait beaucoup de témoins, le bruit de ce fait mystérieux fut bientôt porté à Rome aux oreilles de l'empereur Tibère qui fit même venir Thamnus devant lui [1].

Le sacrifice de Jésus-Christ brisa le pouvoir des puissances infernales, très-actives dans le paganisme, vainquit la mort et mit fin à la domination de celui qui tenait *l'empire de la mort* [2]. Alors ses cruels mystères, ses sanglants sacrifices furent abolis, parce que le vrai sacrifice, le seul qui pût être efficace, avait été accompli en Jésus-Christ et par Jésus-Christ.

Aussi lorsque le christianisme annonça l'accomplissement du sacrifice unique, universel, à jamais durable parce qu'il est divin, il n'y eut dans le monde aucun signe d'étonnement. On aurait dit que le genre humain reconnaissait dans cette doctrine ses antiques souvenirs et ses constantes espérances. De même que l'idée de Dieu, ou de l'être absolu et nécessaire, explique tous les autres êtres en découvrant leur raison première, de même le sacrifice chrétien nous fait voir la raison commune de tous les sacrifices de l'ancien monde et la source unique d'où ils découlent. Il nous fait connaître pourquoi l'homme attendait sa délivrance de l'immolation d'une victime qui paierait pour lui la dette pénale qu'il

- *e defectu orac.*, c. XVII.

[2] *Hebr.*, II, 14.

avait contractée envers la justice divine, pourquoi le monde, longtemps avant la déclaration faite par saint Paul[1], portait dans son sein la croyance que, *sans effusion de sang, aucune rémission des péchés n'était possible;* pourquoi les animaux destinés à servir de victimes devaient être purs; pourquoi, en conséquence d'une erreur fatale, mais cependant fondée sur une vérité profonde, les sacrifices humains paraissaient nécessaires; pourquoi toutes ces expiations sanglantes ne valaient rien; pourquoi enfin le genre humain cherchait le salut et la vie dans une mort volontaire. La croix du Sauveur a donné à tous ces admirables problèmes une solution; le sacrifice de Jésus-Christ illumine les antiques croyances de l'humanité[2].

Par là se trouve pleinement résolue une question qui se pose naturellement à toute intelligence qui médite: Pourquoi Dieu permet-il le mal? Le péché est le fait

[1] *Hebr.*, IX, 22.

[2] C. Gerbert, *Considérations sur le dogme de l'Eucharistie.* — C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien comprendre le développement de nos théories modernes de droit criminel. L'opinion sociniano-rationaliste repose essentiellement sur l'oubli d'une idée capitale en cette matière, l'idée de justice, laquelle exige une satisfaction par le châtiment: suivant cette opinion, le droit de punir n'aurait d'autre raison que *la défense propre, la nécessité d'effrayer et de corriger.* On ne retrouve plus là le sens le plus profond de la peine, la vraie base sur laquelle s'appuie le droit de punir, qui appartient à la société. Si la mort de Jésus-Christ n'est pas l'expiation de la justice de Dieu, s'il est seulement mort pour *se manifester*, alors il n'y a plus de faute dont nous ayons eu besoin d'être délivrés, alors chacun est son propre sauveur; se corriger, c'est expier. Ce qui est en contradiction avec la conscience qui pousse même le meurtrier à endurer la peine pour expier son crime.

propre et parfaitement libre de l'homme. Or, Dieu permet le péché, afin que, par sa victoire sur le péché, sa puissance paraisse, afin que son amour se manifeste, que sa sagesse s'affirme[1] avec encore plus d'éclat que dans la création, afin qu'aux yeux de la créature brille un attribut admirable de la nature divine, qu'elle n'aurait pu connaître sans le péché, je veux dire l'infinie miséricorde de Dieu, qui envoie à l'homme une victime expiatoire, qui s'offre lui-même comme victime, qui reçoit favorablement le sacrifice offert, afin de produire le plus grand des miracles, celui de la toute-puissance s'égalant à l'impuissance, de la force se faisant faiblesse, de la souveraine beauté s'effaçant jusqu'à devenir comme la laideur, de la vie condescendant jusqu'à mourir.

Dieu a permis le mal, le péché pour faire quelque chose de plus grand encore que la création, c'est-à-dire le royaume des pécheurs rachetés. Car faire un juste de celui qui n'était qu'un pécheur, c'est quelque chose de plus que de créer le ciel et la terre, dit saint Augustin[2]. Il a permis le péché, afin de pouvoir, par son Fils unique, ouvrir son cœur, plein d'amour, de compassion et de miséricorde, pour que l'homme en adoration voie ces richesses intérieures de la divinité ; il l'a permis afin que son Fils, plus beau dans sa faiblesse que dans sa force, fît une alliance très-intime avec nous. « Sortez, filles de « Sion, et voyez le Roi avec la couronne qu'il portait le

[1] *Melius enim judicanti de malis benefacere, quam mala nulla esse permittere.* (August., *Enchir.*, c. XXVII.)

[2] *In Joan.*, tract. LXXIV, 14.

« jour de ses fiançailles[1] ». Dieu ne saurait mieux révéler sa sagesse et sa puissance infinie qu'en laissant au mal la liberté de ses mouvements, au moins pour un temps, puisqu'il montre par là que le mal est obligé malgré lui de le servir, de devenir l'instrument de sa volonté à laquelle rien ne résiste, et de concourir ainsi à l'exécution du plan qu'il a arrêté dans ses conseils éternels. Comme le Christ, en paraissant succomber à la mort, l'a vaincue, ainsi le mal est destiné, même par ses victoires apparentes, à servir nécessairement le bien. Voilà pourquoi Dieu n'a pas anéanti le genre humain après le péché, mais a fait sortir de notre race elle-même la délivrance, en la fondant sur l'unité de l'espèce. Heureuse donc la faute qui nous a valu un tel Rédempteur !

[1] *Cant. des Cant.*, III, 11.

CHAPITRE XI.

LE CHRIST PROPHÈTE.

Essence du ministère prophétique. — Le Dieu inconnu. — La plus haute manifestation de Dieu a eu lieu en Jésus-Christ. — La croix. — Qu'elle publie la justice de Dieu. — Qu'elle met en lumière l'essence du péché. — Qu'elle manifeste l'amour que Dieu porte à sa créature. — Dieu dans le paganisme, dans l'ancienne loi et dans la nouvelle. — Amour du sacrifice. — Jésus-Christ dans son Eglise. — Jésus-Christ considéré comme notre modèle. — Le christianisme et l'humanité. — La morale du christianisme. — Le Christ considéré comme règle et comme motif de la vie nouvelle. — L'imitation de Jésus. — Impuissance de la philosophie. — Raison très-profonde de la dignité de modèle souverain qui appartient à Jésus-Christ. — Le Christ, notre juge.

Jésus-Christ a paru sur la terre comme médiateur, médiateur existant réellement et personnellement, qui a renversé le mur de séparation élevé par le péché entre Dieu et le monde. Il avait donc avant tout, comme médiateur, un ministère de pontife à remplir, consistant à réconcilier le monde avec son Créateur et son Dieu. Mort de la mort du péché, le monde devait revivre en lui d'une vie nouvelle. Il est le rocher d'où sort la source d'eau vive qui jaillit jusqu'à la vie éternelle. Mais comment renouveler la vie, sans renouveler aussi l'intelligence? L'humanité devait donc recevoir de Jésus-Christ une connaissance nouvelle de Dieu plus pure et plus profonde que l'ancienne. Il est donc, en même temps

que le Pontife, le Prophète de la nouvelle Alliance[1]. Il est le Prophète en qui la vertu prophétique est à son comble, le grand, le sublime, le parfait Prophète dont Moïse a autrefois prédit la venue[2] et qui devait nous apporter une nouvelle doctrine, une connaissance plus haute et plus pure de Dieu et de son royaume. Il est le Prophète par excellence, car il n'est pas seulement le docteur de la vérité, il est l'éternelle vérité elle-même, faite homme, le Verbe de Dieu. Sa personne et son œuvre, sa vie et sa passion ne sont qu'un grand et continuel enseignement fait pour pénétrer jusqu'à la moelle de l'âme. L'erreur a sa racine dans le péché, toute erreur est issue du péché[3]. Et au contraire la connaissance vraie de Dieu et de nous-mêmes est l'œuvre de la grâce. — « Puisque tel a été l'aveuglement des intelligences », dit saint Augustin[4], « par suite du péché et de l'attachement « à la chair, que d'aussi monstrueuses opinions ont pu « épuiser les loisirs des philosophes (Epicuriens et Stoï- « ciens), pouvez-vous donc douter qu'il y eût pour le « genre humain une meilleure manière d'aller à la vé- « rité, que l'autorité d'un homme uni à la vérité elle- « même d'une manière ineffable et miraculeuse, rem- « plissant sur la terre le personnage de la vérité, en-

[1] *Marc*, VI, 15 ; *Luc*, VII, 16 ; *Joan.*, VI, 14.

[2] Cf. tom. II, p. 315.

[3] *Ibid.*, p. 39. — *Ad quam miseriam justæ damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suæ, nec ab isto malo liberatur quisquam nisi Dei gratia.* (August., *De dono persever.*, c. XII.)

[4] *Epistol.*, CXVIII, 32.

« seignant des choses bonnes et justes, en accomplissant « de divines, et amenant les hommes à croire utilement « ce qu'ils ne pouvaient pas encore comprendre docte- « ment ? Nous avons vu sa gloire, et nous le servons ainsi « que les peuples qui croient en lui ».

Le ministère prophétique du Christ fera donc le sujet de ce chapitre.

Nous errions comme des brebis sans pasteur, et chacun suivait sa propre voie [1]. En ces mots se trouve fidèlement exprimé le sort de tout l'ancien monde. Dans une place d'Athènes, l'Apôtre lisait sur un autel cette inscription : *Au Dieu inconnu* [2] ; quel cauchemar pour l'esprit que cette énigme indéchiffrable et toujours présente ! Le spectacle du monde révélait bien à chacun tout ce que l'homme par lui-même peut connaître de Dieu, mais chacun *tenait la vérité captive dans l'injustice* [3]. Les sages de ce monde, les législateurs religieux ou politiques avaient bien saisi quelques rayons de la divinité, faible reflet de la majesté de Dieu, renvoyé par le miroir de la création, cependant ce n'était toujours là qu'une image même assez effacée et vue *dans un miroir et comme en énigme* [4] ; quant à la face de Dieu même, ils ne l'avaient

[1] *Isa.*, LIII, 6 ; *Act.*, XIV, 15 : Dans les âges passés il a laissé les nations errer dans leurs voies.

[2] *Act.*, XVII, 23.

Heu! primæ scelerum causæ mortalibus ægris,
Naturam nescire Deum.
(Sil. Italic. *Punic.*, IV, 794.)

[3] *Rom.*, I, 18.

[4] *I Cor.*, XIII, 12.

point vue. Les systèmes sans cesse changeants sur la nature et l'essence de la divinité sont une preuve fournie par l'histoire des développements de l'humanité, que des étincelles lumineuses traversaient parfois les ténèbres de l'esprit humain, et que des lueurs d'une admirable clarté arrivaient à percer la nuit d'épaisse ignorance où l'on était plongé par tout ce qui regardait le divin, mais aussi que l'on n'avait pas la possession claire et assurée de la vérité. Les meilleurs et les plus grands esprits de l'antiquité reconnaissaient volontiers leur misère, et Socrate en qui ce qu'il y avait de meilleur dans le monde hellénique s'était comme personnifié, définit sa mission, non point par le mot de *sagesse*, mais par celui de *philosophie*, comme si, désespérant de posséder la sagesse, il se bornait à la désirer et à la chercher[1]. De là les aspirations du monde vers Celui qui n'a pas seulement entrevu Dieu dans un obscur lointain, dans une vague idée, mais face à face ; vers Celui qui peut offrir à l'humanité autre chose que des opinions humaines, que des pressentiments confus, c'est-à-dire une parole éminemment prophétique. « Ce que les dieux permettent que nous appre- « nions, nous devons l'apprendre », dit Socrate[2], « pour « le reste la divination nous vient en aide ». Porphyre[3]

[1] Platon, *Apolog. Socrat.*, p. 21, 23; *Theætet.*, p. 150. Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, III, qu. I, art. 5. *Humanum peccatum ex superbia provenerat, unde eo modo homo erat liberandus, ut humilitatus cognosceret se liberatore indigere.*

[2] Xenoph., *Mem.*, I, 2. Ce besoin d'un enseignement surnaturel forme la raison principale de l'existence des oracles.

[3] Ap. Euseb., *Præpar. evang.*, IV, 7. — *Hinc est quod amor, qui cupit videre Deum habet studium pietatis. Ipsi gentiles ob hoc simu-*

« parle de personnes qui tourmentées du désir de con-
« naître la vérité demandaient en grâce une apparition
« de bien qui dissipât leurs doutes et rendît le repos à
« leurs âmes ». « Je sais », dit la Samaritaine, « que le
« Messie doit venir, et que lorsqu'il sera venu il nous
« enseignera toutes choses [1] ».

Et nous avons vu Celui qui, demeurant dans le sein du Père [2], connaît tout ce qui se passe en Dieu [3]. C'est Jésus-Christ. La mission de révélateur de Dieu appartenait au Fils de Dieu. Si le Christ n'était pas le Fils de Dieu, comment pourrait-il manifester le Père, puisqu'il ne connaîtrait parfaitement ni le Père ni lui-même [4] ? « Si « nous voyions tout à coup », dit un illustre Docteur de l'Eglise, « le soleil descendre du ciel sur la terre, quel ne « serait pas notre étonnement ? Eh bien ! le soleil des « esprits a quitté son séjour du ciel et il a conversé parmi « nous ». Il est venu, et la face de la terre a été renouvelée, et le voile qui couvrait la vue de la créature a été déchiré, et toute chair a vu son Sauveur [5]. Il a dit : « Qui « me voit, voit aussi mon Père [6] », c'était simplement la divinité se montrant au monde sous la figure d'un

lacra finxerunt ; ut in ipsis erroribus oculis cernerent, quod colebant. (Petr., Chrysol., serm. CXLVII.)

[1] *Joan.*, IV, 25.

[2] *Ibid.*, I, 18.

[3] *Ibid.*, VIII, 38.

[4] Athan., *C. Arian.*, III, 16

[5] *Isa.*, LII, 10.

[6] *Joan.*, XIV, 9.

homme[1]. La divinité apparaît donc en la personne de Jésus-Christ avec une inexprimable majesté, en même temps que pleine de la plus aimable douceur, elle se fait reconnaître par une sublimité infinie jointe à l'humilité la plus profonde ; par une justice qui glace d'effroi jusqu'à la moelle de l'âme, mais aussi par une immense miséricorde qui s'approche de ceux qui sont tombés pour les relever ; par une sainteté dont le regard inévitable plonge jusqu'au fond des âmes et lit dans les moindres replis des cœurs, mais qui ne laisse pas cependant d'être toujours aimée d'une douce prévenance, d'une charmante sympathie pour tout ce qui est de l'homme ; par une toute-puissance dont le moindre signe fait obéir la nature ; par une plénitude de science pour laquelle rien n'est secret ni caché, mais surtout par un amour, une charité si fort au-dessus de toute mesure et de toute expression, que l'homme qui n'avait rien soupçonné de tel, a de la peine à y croire. En Jésus-Christ donc, image substantielle et visible de Dieu son Père, les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles à tous les yeux[2]. « Le mystère du Verbe incarné fait briller à nos regards « une nouvelle splendeur de la gloire divine, afin « que, contemplant Dieu devenu visible, nous soyons « ravis à l'amour des choses invisibles [3] ». Uhland dit de même :

[1] Gregor. Nyss., *C. Eunom.*, I, 1 ; August., *De vera relig.*, LV ; Bern., *in Cant.*, serm. VI.

[2] Orig., *De princip.*, I, 2.

[3] *Præfat. Eccles. in Nativitat. Domin.*

Nous vous avons cherché par le raisonnement,
Mais sans vous découvrir, et voici qu'à présent,
Ouvrant de l'Eternel l'obscurité terrible,
A nos regards mortels vous vous rendez visible.
Quel aimable pouvoir, quel ascendant vainqueur
Votre voix, votre vue exerce sur le cœur !
Heureux qui de la cène a vu la sainte fête
Et sur votre poitrine a reposé sa tête !

Dans sa lumière nous voyons la lumière, et cette exclamation d'un païen : *C'est vraiment le Fils de Dieu!* renferme un sens profond. C'est le cri de l'humanité qui, étant elle-même d'origine divine, reconnaît le divin dès qu'il se montre avec cette clarté souveraine qui le caractérise, de l'humanité qui, après quatre mille ans d'égarement, retrouve enfin le vrai Dieu et aussitôt l'adore[1]. « Le Verbe du Père, la sagesse éternelle », dit Malebranche[2], « s'est incarnée afin de se faire voir et entendre à « tous les hommes, qui n'interrogent que leur sens. « Les hommes ont de la sorte contemplé de leurs yeux « la Sagesse éternelle, ils ont vu le Dieu invisible habiter « parmi eux. Ils ont touché de leurs mains la parole de « vie. La Sagesse invisible, éternelle de Dieu, nous est « apparue visiblement à nous qui sommes plongés dans « la vie des sens, afin de nous enseigner les volontés « éternelles de Dieu d'une manière sensible et palpable. — « Il y avait quatre mille ans que la vérité parlait à leur « esprit ; mais, ne rentrant point dans eux-mêmes, ils

[1] *Ex his autem, quod nobis Deus appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. I, art. 2.)

[2] *Entretien*, V, 9. *Recherche de la vérité*, IV, 2; VI, 2, partie 6.

« ne l'entendaient pas, il fallait qu'elle parlât à leurs « oreilles. La lumière qui éclaire tous les hommes luisait « dans leurs ténèbres sans les dissiper, ils ne pouvaient « même la regarder; il fallait que la lumière intelligible « se voilât et se rendît visible; il fallait que le Verbe se « fît chair, et que la sagesse cachée et inaccessible aux « hommes charnels les instruisît d'une manière char- « nelle ».

La Sagesse éternelle est descendue jusqu'à nous afin de nous élever jusqu'à elle par l'amour. Grâce à Jésus-Christ, Verbe incarné, Fils unique du Père et splendeur de sa gloire éternelle, l'humanité voit maintenant jusque dans le cœur de Dieu; la terre est devenue en toute vérité un lieu saint, la demeure de Dieu conversant parmi les hommes, demeure consacrée par la présence réelle de Celui qui porte en lui substantiellement la plénitude de la divinité [1]. C'est dans ce sens profond que cette parole de Moïse [2] : « Vraiment il n'y a pas de peuple « qui ait son Dieu aussi proche de lui que le nôtre l'est « de nous », acquiert toute sa vérité. Rien de plus profondément vrai aussi que ces paroles consacrées par l'usage qu'en fait l'Eglise : « Nous vous rendons grâces, « Seigneur, Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-« Christ Notre-Seigneur ». C'est par Jésus-Christ que l'idée de Dieu est venue jusqu'à nous dans toute sa pureté et sa plénitude, par lui que nous avons appris à connaître et à prier Dieu, par lui que le très-pur, le très-

[1] *Coloss.*, II, 9.

[2] *Deutér.*, IV, 7.

grand, le très saint sacrifice a été offert; c'est donc aussi par lui seul que l'on peut rendre à Dieu le culte qu'il exige. « D'où pouvions-nous », dit saint Augustin, « ap-« prendre à connaître le bien immuable que nous de-« vions cependant connaître pour l'aimer et pour le pré-« férer aux biens passagers?... Je cherchais la voie où « l'on trouve la force pour jouir de vous, et je ne la « trouvais pas que je n'eusse embrassé le Médiateur de « Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, Dieu souve-« rain, béni dans tous les siècles, qui nous appelle par « ces paroles : Je suis la voie, la vérité, la vie, et qui a « revêtu de chair la nourriture spirituelle que j'étais trop « faible pour goûter. Car le Verbe s'est fait chair afin que « votre sagesse, par qui vous avez tout créé, devînt le lait « de notre enfance [1] ». « Il n'y avait pas de meilleur « moyen », selon la remarque du même docteur, « pour « guérir la misère du monde, que l'Incarnation du Fils. « Car rien n'est si fort pour confirmer notre foi en Dieu, « que sa propre parole à laquelle nous adhérons en toute « confiance [2] ». « Afin que l'homme pût connaître la « vérité infaillible, la vérité éternelle, le Fils de Dieu a « pris notre chair et ainsi a rendu possible et fondé notre « foi [3] ». « Rien n'était plus efficace pour tenir notre « espérance élevée vers Dieu, que la démonstration de « l'amour infini de Dieu pour nous. Mais quelle plus « grande preuve pouvait nous être donnée de cet amour

[1] August., *Confess.*, VII, 17, 18.

[2] *De Trinitate*, XIII, 10.

[3] *Civ. Dei*, XI, 2.

« que l'Incarnation du Fils, qui n'a pas dédaigné de « prendre notre nature[1] ? » « Si jusque-là nous n'avions « pas aimé Dieu, au moins devons-nous l'aimer mainte- « nant que nous savons jusqu'à quel point il nous « aime[2] ». — Oui, Jésus-Christ c'est Dieu devenu visible; nos yeux le voient, nos mains le touchent; sa parole est celle de Dieu. Maintenant l'humanité n'a qu'à ouvrir les yeux pour voir Dieu dans la vérité de sa nature, pour connaître ses admirables perfections. Il est la vérité, il est la lumière du monde. C'est donc avec raison que saint Athanase[3] dit : « Quant à la sagesse et à la jactance des « philosophes, ce serait perdre son temps que d'en par- « ler. Qui ne sait qu'avec tous leurs livres, les docteurs « de la sagesse hellénique n'ont jamais persuadé per- « sonne, même parmi leurs disciples, d'embrasser la « vertu ? tandis que le Christ, avec ses enseignements tout « simples, et sans user des artifices de l'éloquence, a formé « par tout l'univers des sociétés entières d'hommes qui « savent mépriser la mort, et s'attacher à ce qui ne « meurt point, négliger les choses du temps et ne « regarder que celles de l'éternité, ne faire aucun cas « de la gloire terrestre et n'aspirer qu'à la gloire du « ciel ».

Dieu s'est révélé au monde d'une manière admirable dans la passion et dans la mort de son Fils, car sa mort sur la croix n'a pas seulement accompli l'œuvre de notre

[1] *De Trinit., l. c.*

[2] *De catech. rud.*, c. IV.

[3] *De Incarnatione Verbi*, tom. I, c. XLVII.

délivrance, elle a encore accompli la révélation de Dieu au monde.

Sa majesté inaccessible, son inviolable sainteté et sa justice inexorable, voilà ce que Dieu a révélé sur la croix au monde terrifié. A la vérité il n'avait jamais été depuis le commencement du monde sans témoigner hautement qu'il est le Dieu juste et saint, toujours armé de l'épouvante de sa toute-puissance contre la créature assez osée pour se révolter, en abusant de sa liberté, contre la volonté sainte du Créateur ; il n'avait jamais cessé de s'affirmer comme le Dieu qui a créé et qui conserve, qui porte et règle l'univers, qui règne depuis l'Orient jusqu'au couchant, terrible à quiconque porte atteinte à cet ordre éternel fondé sur l'essence même de Dieu, loi souveraine et règle inviolable de la créature, et condition nécessaire de son salut comme de sa perfection. Dieu s'est affirmé trois fois devant le monde. Premièrement dans la conscience, ce témoin intérieur, ce juge sévère devant lequel nos *propres pensées s'accusent et se défendent* [1], ce Sinaï mystérieux où le Seigneur promulgue sans cesse ses divins oracles dans l'intérieur de toute âme. Mais hélas ! quand les passions parlent leur langage enchanteur, quand le tumulte bruyant de la vie s'élève, que cette douce et salutaire voix de Dieu est vite étouffée dans notre cœur [2] ! La deuxième fois que Dieu s'est manifesté, c'est

[1] *Rom.*, II, 15.

[2] « Pour mettre un frein à cet entraînement farouche, soit vers la brutalité des sens, soit vers l'orgueil de l'esprit, de grandes forces sont nécessaires. La voix de la conscience ou la voix de Dieu dans l'homme n'y suffit nullement. Elle est trop souvent dominée par le mugissement des passions,

lorsque sa justice a mis sur la tête du pécheur toutes les douleurs de la vie, et qu'il a changé le Paradis en un désert, l'homme en est sorti, chargé des malédictions de Dieu, et depuis ce jour il continue son long pèlerinage à travers les siècles de l'histoire, par un chemin plein d'épines et de douleurs. Le péché a ouvert toutes les sources de l'abîme, et un fleuve de douleurs, large et profond, capable de tout inonder, en est sorti pour submerger le genre humain. Personne n'est épargné, tout cœur y puise sa pleine mesure de tristesse et de pleurs, de misère et d'amertume, de mal et de mort. Tout cela dérive d'une source unique, le péché ; car la mort est la solde du peché. Dieu s'est fait connaître une troisième fois comme Dieu juste, comme vengeur du péché dans la vie de chaque particulier et dans l'histoire de chaque peuple, dans les afflictions de son peuple élu comme dans les châtiments des nations. L'histoire de l'homme tout entière n'est en réalité que l'histoire de la justice de Dieu planant sur la vie des peuples, et exerçant ses jugements sur le péché. Juifs et Gentils, tous *étaient inexcusables* [1].

Cela ne suffisait pas encore. Vous n'avez pas encore vu quel est le poids du péché ... *ndum considerasti quanti*

faussée et même démentie par les sophismes audacieux. Il fallait donc nécessairement que la divinité se manifestât, surtout au commencement, d'une manière réelle, indubitable, incontestable, par des signes prodigieux et des miracles; il le fallait pour pénétrer l'homme d'une crainte salutaire, et pour mettre dans son cœur l'empreinte ineffaçable du devoir et de la loi ». (Molitor, *Philosophie de l'histoire*, II, § 295.)

[1] *Rom.*, II, 1.

ponderis sit peccatum ! Cette parole de saint Anselme[1] est celle que Dieu adressait au monde avant la venue de Jésus-Christ. Une puissance plus forte cependant devait venir rompre le charme du mal ; la justice de Dieu allait se présenter aux regards du monde avec une triomphante évidence, et le monde la verrait de ses yeux, pourrait la toucher de ses mains, et les cœurs enchantés par le péché seraient assez fortement secoués pour sortir enfin de leur assoupissement malsain. Donc au centre des temps, à la face du ciel et de la terre, en présence des des anges et des hommes, la croix fut plantée, la croix avec le Fils de Dieu crucifié, sanglant, mourant. Point culminant de la rédemption du monde, la croix le fut aussi de toute la révélation. Le Calvaire fut un second Sinaï, sur lequel, avec un tremblement de terre pour signal, l'Eternel se révéla au monde comme le Dieu juste, comme le vengeur inexorable du péché. « Dieu « a choisi celui-ci, dit l'Apôtre[2], pour manifester sa jus« tice au monde ». Le Rédempteur cloué à la croix avec ses bras étendus, c'est le livre ouvert de la justice de Dieu ; et le doigt de l'Eternel y a écrit avec du sang et des blessures, en caractères plus durables que ceux qu'on grave sur des tables de pierre : *Je suis le Dieu juste, je suis celui qui punit le péché.* L'humanité ne peut pas, en passant sur la grande route de la vie, ne pas jeter un regard sur ce livre vivant et ne pas lire ce qui s'y trouve écrit. Dans les agitations bruyantes de la vie publique, dans les

[1] *Cur Deus homo*, I, 21.

[2] *Rom.*, III, 25.

occupations absorbantes de la vie domestique et jusque dans les voies d'égarement que suit le pécheur, la croix parle et elle parle assez haut pour se faire entendre même de l'esclave du mal que sa voix mystérieuse remplit d'un secret effroi. La croix est ainsi devenue le principe et la source de toute connaissance de Dieu et de soi-même, le code inviolable et saint de la vie humaine, l'image merveilleuse où l'on découvre d'un coup d'œil toutes les hauteurs et toutes les profondeurs de la justice divine. « Mon « Père, faites que ce calice passe loin de moi », dit le Fils. Et le Père se refuse à détourner le calice ; le Fils boit jusqu'à la dernière goutte ce calice que lui ont préparé les péchés du monde, il le boit pour expier ces péchés surabondamment et dans une mesure que n'exigeait pas la stricte justice. Son sang est la condition nécessaire du pardon, et *sans l'effusion du sang il n'y a pas de rémission des péchés*[1].

La croix nue et dure, rougie de sang, avec sa honte et son opprobre, ses outrages et ses dérisions, ses blessures et ses douleurs, ses angoisses poignantes, son épouvantable agonie et son complet délaissement du côté de Dieu : voilà la manifestation du Dieu juste dans la personne du Christ. Autant de blessures dans le corps du divin Crucifié, autant de témoins ; autant de gouttes de

[1] *Hebr.*, IX, 22. — *Secundo modo (id est, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem) necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem..... Dominus loquitur supposita* præscientia *et* præordinatione *Dei, secundum quam erat ordinatum, ut fructus humanæ salutis non sequeretur nisi Christo patiente.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. I, art. 2; qu. LXVI, art. 2.) — La nécessité était absolue, selon saint Anselme. (*Cur Deus homo præfat.*, I, 10, l. XXI.)

sang, autant de voix qui crient dans tout l'univers et font entendre à travers tous les siècles jusqu'à la fin des temps, cette vérité que Dieu est un Dieu juste, et que ses jugements sont terribles; qu'il est épouvantable de tomber dans les mains du Dieu vivant[1].

« J'ai péché », dit en se moquant l'impie dans l'Ecriture, « quel mal en ai-je éprouvé[2]? » Le péché n'est rien, dit l'athée dans son cœur insensé, langage qui est toujours celui de l'irréflexion, bien qu'il revête parfois l'apparence de la profondeur[3] : ce que vous nommez péché, ce n'est qu'une illusion, qu'un fantôme que se forge votre imagination timorée et malade; c'est la transition nécessaire de la spontanéité de l'enfance à la liberté qui a conscience de soi, à la détermination propre; c'est l'ombre dans le tableau de la vie à laquelle il donne son développement complet, en opposant face à face les deux termes antithétiques dont elle se compose nécessairement[4].

Qu'est-ce que le péché? Maintenant la réponse est donnée; l'homme ne peut plus en ignorer la gravité énorme, épouvantable, infinie. Jésus-Christ a convaincu le monde du péché[5]. La nature du péché connue fait connaître aussi toute l'importance morale de cette vie et met en lumière la destinée de l'homme avec le principe fonda-

[1] *Hebr.*, x, 31.

[2] *Jesus Sirac.*, v, 4.

[3] Spinoza, *Epist.* XXXII.

[4] Cf. Ire partie, XXXVIII, 400.

[5] *Joan.*, XVI, 18.

mental de l'activité morale. Le fleuve de la vie, qui embrasse l'univers dans son cours, descend de Celui qui, élevé au-dessus de cette mer toujours mouvante, toujours changeante des choses créées, règne dans son immuable repos et dans son inaltérable majesté. Sa volonté crée et conserve, porte et régit tous les mondes, domine enfin sur tout ce qui existe. En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Il est la raison dernière de tout être. Tout ce qui existe n'existe que par lui et en lui. En dehors de lui c'est le néant. Il est Celui qui est[1]. Il *est* par excellence et dans le sens le plus élevé du mot. Il est donc la vérité même, et toute vérité n'est telle que par lui. Il est pareillement la beauté essentielle, et tout ce qui est beau n'offre qu'un reflet de la beauté divine. Il est encore le bien, le bien unique et souverain, et nul ne peut être heureux qu'en lui seul. Tout vient de lui, tout est soutenu par lui, tout doit donc retourner à lui pour trouver sa fin et sa perfection. Telle est la destinée nécessaire de toute créature sans exception. En l'accomplissant, elle se subordonne à l'ordre éternel que Dieu a établi et dont l'enchaînement universel embrasse toutes les existences ; c'est ainsi qu'elle devient vraie parce qu'elle réalise l'idée d'elle-même. En imitant l'exemplaire divin, en le reproduisant dans sa propre vie, elle devient sainte. En retournant au principe de la vie, elle se remplit elle-même de vie, se repose en lui, en lui trouve son bonheur. Ces éternelles pensées de Dieu, le vrai, le beau, le bien, c'est-à-dire la vie même de Dieu,

[1] *Exod.*, III, 14.

c'est en les prenant pour raison dernière et pour fin de sa vie, que la créature participe à la vie de Dieu et se divinise.

Si au contraire l'esprit se révolte contre la vérité qui est en Dieu, qui est Dieu même, alors il se sépare du principe de son existence, il s'évanouit dans le mensonge, dans les ténèbres, dans la nuit, dans la mort. Or, tel est précisément le péché, c'est la libre créature de Dieu qui se sépare de l'idée du Maître[1], c'est donc la créature qui se sépare de sa propre vie, qui s'abandonne elle-même : c'est la destruction et l'anéantissement, aussi radical et profond que possible, de toute son existence, de tout son être[2] conçu de toute éternité dans les conseils de Dieu et puis créé pour l'éternité; l'homme qui pèche oublie cette destinée qui est la sienne. De son *moi* contingent et créé il fait le centre de ses aspirations, il y rapporte tout. Cette vie terrestre, si courte et si fugitive, qui n'est qu'un lieu de passage, un temps d'épreuve et de purification, il en fait toute son existence; il s'enferme, il se confine lui-même avec toutes ses espérances dans les

[1] *In tantum naturæ sunt vitiosæ, in quantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt.* (Augustin, *De lib. arbit.*, III, 15.)

[2] « Le bien seul est quelque chose, dit saint Athanase (*C. Gent.*, c. IV), le mal n'est pas. Celui-là trouve son exemplaire en Dieu, celui qui est; celui-ci ne repose que sur les vaines conceptions ». — *Vitium*, dit saint Thomas d'Aquin (*Summa theolog.*, I, II, qu. LXXI, art. 2), *in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis. — Perdit peccator privilegium, quod ex ratione super animalia habet, et efficitur bestialis, et judicium est de eo, sicut de aliis bestiis.* (Nicol. Cusan., *Excitat.*, l. V, ex serm. *Intuimini.*) — Le péché est une déraison (ἀλόγιστον), une démence (ἀνόητον), une folie (μῶρον), dit saint Jean Chrysostome. (*I Cor.*, hom. IX, 4.)

limites étroites de cette vie et de cette jouissance de la terre. Il y a quelque chose qui caractérise tout péché, quel qu'il soit, c'est qu'il nie le sérieux de la vie, et son importance éternelle, c'est qu'il rapetisse la grande idée de la vie et la destinée de l'homme, qui est fait pour l'éternité et qui a besoin de toute une éternité pour le développement complet de sa vie. Le péché rapetisse ainsi l'homme, il l'anéantit, il efface de son front le sceau de l'éternel et du divin, qui seul l'élève au-dessus de la nature mortelle environnante. Il l'enferme dans cette vie terrestre comme dans une prison étroite et sombre où ne pénètre point le souffle du ciel, où le soleil de l'éternité ne luit jamais. Le péché, c'est l'égoïsme, il prend sa personne pour le centre de l'univers, il s'installe sur le trône qui n'appartient qu'à Dieu; il rapporte tout à soi-même; il entend que tout soit asservi à sa volonté. L'égoïsme est le fond invisible de tout péché et comme son âme, quelques noms, formes ou figures qu'il prenne, il n'est jamais qu'une manifestation quelconque de l'égoïsme. L'égoïsme est le tronc commun qui porte la triple racine du mal [1].

Par le péché l'homme porte atteinte aux droits éternels et imprescriptibles de la majesté divine; il bouleverse, autant qu'il est en lui, l'ordre universel des êtres, il porte les mains sur la couronne qui appartient au Seigneur, auteur et consommateur de toutes choses, l'alpha et l'oméga de l'univers, pour la poser sur sa pro-

[1] Bonavent., *Breviloq.*, p. III, c. IX; Thom. Aquin. (*Summa theolog.*, II, II, qu. CLXII, art. 6, 7; I, II, qu. LXXXII, art. 4): *Amor inordinatus sui ipsius causa est et principium omnis peccati.*

pre tête. « Vous serez comme Dieu ! » Cette parole dite par le Séducteur au premier pécheur renferme le sens le plus profond et le plus vrai. Elle précise la portée du péché, elle en montre clairement la nature et l'essence. Le péché est donc une tentative pour renverser Dieu de son trône. Ce n'est plus la sainte volonté de Dieu, c'est le caprice coupable de la créature qui doit régner, qui doit donner la loi au monde et lui imposer l'obéissance [1].

Mais un tel renversement est impossible et le sera éternellement. Le péché est donc un mensonge, et l'auteur du péché est le père du mensonge [2]. C'est une folie [3], puisque le pécheur tente de renverser ce qui fait le fond et la racine de son propre être, et qu'il dirige ses coups contre son propre cœur [4]. C'est une illusion, puisque l'âme rêve d'être reine et devient esclave [5], s'imagine qu'elle va conquérir la vie, et creuse son tombeau, s'insurge contre le Dieu vivant et se prosterne devant une

[1] *Hæc in hominibus perversitas, quia Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum.* (August., *in Ps.* XLVIII, serm. 1) Un Caligula, (Sueton, *Calig.*, c. XXII) ; un Domitien, (Philostrat., *in vita Apollon.*, VIII, 4; Suéton, *Domit.*, c. XIII), s'érigeant eux-mêmes en dieux et se faisant adorer, c'est l'expression concrète, la plus haute du principe du péché.

[2] *Joan.*, VIII, 44. — *Omne peccatum est mendacium.* (August., *Civit. Dei*, XIV, 4.)

[3] *Ps.* CXI, 7 ; CXIII, 8.

[4] *Omnium, quæ sunt, ut non sint, id est, ab essentia deficiant, et ad non esse tendant, malum generale esse clamat verissima ratio.* (August., *De mor. Eccles.*, II, 2.)

[5] Τυραννίδος ἁπάσης πικρότερον. J. Chrysost., hom. LIX, *in Joan.*, IV; *II Petr.*, II, 19.

idole sans vie [1]. Par le péché l'homme brise le lien qui le rattache à Dieu, il devient étranger à Dieu. Dieu est la bonté par essence, le souverain bien; le péché qui est le mal déteste et combat Dieu, le souverain bien [2]. « Je « monterai, j'établirai mon trône au-dessus des étoiles [3] ». Le péché place son trône à côté, au-dessus du trône de Dieu. Le péché est la révolte de la créature contre son Créateur, c'est pourquoi il est la source de toute erreur et de tout malheur [4]. Dieu étant la lumière, lorsque l'homme s'éloigne de lui par le péché, il tombe dans les ténèbres extérieures [5]. Dieu étant la vérité, l'homme qui s'affranchit de Dieu s'asservit au mensonge et à l'erreur. Dieu étant le bonheur, l'homme qui s'éloigne de Dieu se rapproche nécessairement de la peine. Dieu étant la vie, qui se sépare de lui fait alliance avec la mort éternelle. Nuit, mensonge, douleur et mort : voilà l'enfer. Ce que chacun sème, il le moissonne ; la justice de Dieu consiste simplement à laisser aller le pécheur où il veut, à lui permettre de faire usage de sa liberté. Car chacun est toujours puni par où il a péché. Le pécheur se damne lui-même et il reste damné, il se sépare de Dieu et il en demeure séparé. C'est son *moi* avec ses passions et son

[1] *II Joan.*, IX. Cf. August., *De vera religione*, c. XXXVIII.

[2] *Isa.*, I, 2, 3. — *Amor sui usque ad contemptum Dei.* (August., *Civ. Dei*, XIV, 28.)

[3] *Isa.*, XIV, 13 ; *Ezech.*, XXVIII, 9.

[4] *Job*, XV, 31-35 ; Petr. Chrysolog., serm. III, *De filio prodig.*

[5] *Si peccasti in tenebris es.* (August., *Enarr. in Psalm.*, CXXXVIII.) Saint Athanase appelle les pensées de péché « λογισμοὶ σκοτεινοί ». (*Contra Gent.*, c. IX.)

bon plaisir que l'homme, lorsqu'il pèche, met sur l'autel, voilà le Dieu devant lequel il fléchit le genou, auquel il sacrifie tout. Le péché est donc une idolâtrie [1]. Aussi les dieux dont la mythologie peuple son ciel ne sont pour la plupart rien autre chose que les passions humaines personnifiées [2]. Dieu aime infiniment et nécessairement sa nature sainte; or, le péché s'attaque directement à la sainteté de Dieu; par le péché l'homme déclare la guerre à Dieu qui lui résiste armé de son effroyable toute-puissance; il s'efforce de renverser cet unique obstacle que rencontre sa volonté [3]. Il y a donc dans le péché une tendance à l'anéantissement de Dieu même. De là cette colère infinie, nécessaire et éternelle, sous le poids de laquelle Dieu accable le péché. Tant que Dieu est Dieu, il appesantit sa main sur la tête du pécheur.

Or, l'enfer n'est rien autre chose que cela. La volonté sainte qui gouverne le monde, c'est la volonté de Dieu, volonté de l'Etre infini, personnel et vivant, et non pas je ne sais quel ordre moral, universel, sans soutien comme sans vie. Il n'y a pas d'autre ordre moral universel que Dieu lui-même, dont la sainte nature, pénétrant

[1] August., *De vera religione*, cap. 49 : L'amour-propre nous précipite si loin de la vérité dans le vague de nos pensées, que quelques-uns n'ont pu comprendre Dieu que sous l'idée d'un corps de feu. (*Ibid.*, c. XXXVI) : *Peccata animas fallunt.*

[2] *Sages.*, XIII, 1-5. — Cf. Athan., *C. Gent.*, c. III, c. VII. Μανία τῶν εἰδώλων. On reconnaissait pour des dieux encore beaucoup d'autres choses qu'on rougirait de nommer, dit Pline. (*Hist. natur.*, II, 5.)

[3] *Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XIX, art. 3.)

comme un rayon lumineux dans les esprits, devient la règle et la loi des êtres libres. La justice de Dieu pourrait se définir la défense légitime et personnelle de la sainteté infinie contre le mal qui tente d'anéantir, avec l'ordre moral, le principe même de cet ordre, avec la loi, le législateur lui-même, c'est-à-dire Dieu [1].

Tel est le péché dans l'ordre de la nature. Maintenant comment sonder l'abîme d'iniquité qui se creuse dans une âme qui commet le péché, après que la grâce divine l'a appelée à son admirable lumière, qu'elle l'a revêtue de sainteté afin que son esprit trouvât en elle une paisible demeure, après que Dieu s'est donné lui-même, s'est uni à cette âme de la façon la plus merveilleuse, au point de la faire participer au mystérieux banquet de sa vie divine et bienheureuse? Aussi mystérieuse et incompréhensible est la grâce, aussi inconcevable et insondable est le mystère d'iniquité qui se forme dans une âme qui pèche après avoir été sanctifiée par la grâce.

L'image de Jésus-Christ crucifié, couvert de sang et de plaies, rassasié de honte, abreuvé d'amertume, couronné d'épines, en proie aux angoisses et réduit à mourir : voilà l'image du péché. Voilà ce que le péché a fait du plus beau des enfants des hommes!

Maintenant, quel commentaire ajouter à cette parole si claire, si puissante et si pénétrante de la croix? Il n'en est pas besoin. Le Seigneur lui-même en a donné un, lorsqu'il a dit : « Ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur

[1] *Est aliqua lex æterna, ratio gubernativa totius universi in mente divina existens.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. XCIII, art. 1. Cf. t. III, 571.)

« vous et sur vos enfants. Car si le bois vert est ainsi « traité, que sera-ce du bois sec[1] ? » Si lui, le Juste, lui, le Fils de Dieu, souffre ainsi sous la main pesante de la justice du Père, qui le frappe à cause des péchés d'autrui, qu'arrivera-t-il à l'homme lorsqu'il répondra pour ses péchés ? S'il faut que l'Infini lui-même souffre pour offrir une expiation suffisante du péché, ne faudra-t-il pas que le pécheur souffre sans fin pour expier ses propres péchés ? Or, voilà l'enfer. Oui, il faudrait que Dieu, qui est la justice même, fût injuste envers son propre Fils pour ne pas lancer toutes les foudres de sa justice sur la tête du pécheur rebelle, pour ne pas accumuler sur lui une somme de douleurs qui réponde, au moins d'une certaine façon, à la grandeur du péché. Le Père qui présente à son Fils le calice d'amertume ne ferait pas boire à celui qui dédaigne le sang du Rédempteur, la coupe de sa colère toute pleine, au jour de ses vengeances ! Cela n'est pas possible. Or, l'enfer n'est pas autre chose.

La justice de Dieu s'est donc manifestée au monde par la mort de Jésus-Christ ; cependant cette justice, le monde païen l'avait déjà pressentie, et quelques-uns de ses hommes de génie en ont parlé en termes nobles et dignes. Mais il y a une seconde chose qui a été révélée au monde par le sacrifice de Jésus-Christ, laquelle n'avait pas même été soupçonnée par une pensée humaine auparavant, je veux dire l'amour immense de Dieu, son infinie miséricorde. Dans la personne de Jésus-Christ il s'est donné à ceux qui ne le connaissaient ni ne l'aimaient point, à ceux qui

[1] *Luc*, XXIII, 2[illegible]

s'étaient révoltés contre lui. Et son amour paraît au plus haut point, en ce qu'il s'élève à mesure que croissent la faute et l'ingratitude.

Oui, il y avait là de quoi apprendre au monde d'une manière indubitable et certaine que Dieu est amour, et que le Dieu juste par essence est en même temps miséricordieux au-delà de toute expression. Tant que l'homme ignorait cela, chargé qu'il était de péchés et courbé sous le faix de sa conscience coupable, il ne pouvait goûter aucune paix. Les dieux étaient jaloux du bonheur des mortels [1] : voilà quelle était l'erreur de l'ancien monde, et il y eut un grand pas de fait dans la connaissance de la divinité, le jour où Platon enseigna que les dieux ne sont pas sujets à l'envie [2]. Mais combien une telle no-

[1] Herodot., I, 32 ; II, 40.

Perpetua solvent formidine terras.
(Virg., *Ecl.*, IV. 14.)

Des dieux la redoutable envie
Nous glace de crainte et d'effroi ;
Nul mortel n'a connu, je croi,
De bonheur pur en cette vie.
(Schiller.)

[2] *De Republ.*, II, p. 379. Ce ne fut que plus tard après la venue de Jésus-Christ et sous l'influence de sa doctrine, que les philosophes païens commencèrent à parler d'une providence bienveillante de Dieu, père de tous les hommes, etc. Cf. Plutarch. *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, c. XXII ; Epict., *Diss.*, I, 9. « Même lorsque le grec appelait son Zeus, l'italien son Janus *pater*, il entendait dans le sens physique la paternité qu'il leur attribuait. Ce nom de père exprimait, tant chez les Grecs que chez les Romains, une idée généalogique. C'était le premier ancêtre de la race qu'on désignait ainsi. Le terme de mère que l'on ajoutait au nom de Cérès, n'excluait pas même dans les mystères d'Eleusis l'idée de divinité étrangère, cachée, sombre et terrible. (F. Creuzer, *Deutsche Schriften*, I, p. 171.)

tion était encore éloignée de la vérité qui nous montre en Dieu un amour désintéressé, dévoué, compatissant. Voilà ce que n'avait soupçonné aucun païen, même parmi les plus grands penseurs et les plus sages. Moïse eut un certain pressentiment de cet amour sur la fin de sa vie[1]; mais combien cette pensée se montre rarement dans les psaumes et chez les prophètes, combien peu souvent le nom de Père y est-il donné à Dieu[2]! L'Ancien Testament se plaît bien davantage à représenter Dieu, comme le *Fort*, le *Seigneur*, l'*Admirable*, le *Dieu des armées*, comme celui qui recherche les péchés jusqu'à la troisième et quatrième génération. « Parlez vous-même au Sei« gneur », dit le peuple d'Israël à Moïse, « car pour « nous, nous avons peur; personne ne peut voir Dieu et « vivre[3] ». Et en vérité cette crainte n'était pas sans motif, puisqu'il s'agissait, pour une race coupable, d'approcher du Dieu trois fois saint, devant qui nul n'est trouvé pur. Il est donc naturel que l'effroi s'empare de l'homme, lorsqu'il songe à ce qu'est son Dieu, à ce qu'il est lui-même, et il ne peut guère s'empêcher de dire avec la sainte Ecriture : « Vous avez pénétré ma chair de frayeur, « et je m'épouvante à la pensée de vos jugements[4] ».

Dieu devait premièrement témoigner à l'homme son amour, un amour infini, ineffable, et cependant incontestable, sensible et palpable. Puis il fallait que l'homme

[1] *Deutéron.*, VI, 4, 5.

[2] *Isa.*, LXIV, 16.

[3] *Exod.*, XXXIII, 20.

[4] *Ps.* CXVIII, 12.

fût capable de s'élever jusqu'à l'idée de l'amour de Dieu de croire à un Dieu qui est amour. *La crainte du Seigneur* demeure le caractère saillant du culte religieux même chez les justes, jusqu'à ce que l'amour de Dieu se révèle pleinement dans la personne de Jésus-Christ et qu'un cri d'allégresse s'élève de toute la terre : Aimons Dieu car il nous a aimés le premier[1]. L'amour de Jésus-Christ, sa tendresse pour les hommes[2] ne s'est pas manifestée comme autrefois sur le Sinaï parmi les tremblements de terre et les roulements du tonnerre ; non, l'Homme-Dieu fait son apparition dans une nuit calme et silencieuse. Devant lui ne marche pas la terreur, mais un chœur d'anges annonçant l'heureuse nouvelle. Ne craignez rien, dit l'ange aux bergers, car il a déposé l'éclat foudroyant de sa toute-puissance, il a caché sa couronne de Créateur et de Maître du monde sous le voile de l'humilité, il a dissimulé sa majesté de Roi sous un déguisement d'esclave. Il a l'apparence de l'être le plus faible, le plus infime, le plus dénué de tout qui soit sur terre ; vous verrez un enfant nouveau-né qui pleure couché dans une crèche. « Il n'est pas venu », dit Théodote d'Ancyre[3], « précédé par les roulements du tonnerre, comme « un Dieu, ni dans une sombre nuée sillonnée d'éclairs « et dans l'appareil avec lequel il se montra autrefois aux « Juifs. Il ne voulait pas effrayer l'homme qu'il venait « chercher. Il est donc venu sous la forme d'un esclave,

[1] *Joan.*, IV, 19.

[2] *Tit.*, III, 4.

[3] Homil., *in natal. Dom.*, ap. Labb., t. IV, p. 988 et seqq.

« revêtu d'humilité, avec la précaution que prend un « chasseur pour ne pas effaroucher le gibier qu'il veut « prendre. Il a choisi le gîte le plus pauvre dans le lieu « le plus obscur pour paraître sur la terre; il a voulu « naître d'une Vierge pauvre[1] ». Il est descendu comme la rosée dans une nuit paisible, doucement et plein de bénédiction.

Maintenant le monde, si chargé de péchés qu'il fût, ne devait plus avoir peur de Dieu, car qui est-ce qui a peur d'un enfant? Maintenant enfin le monde allait se relever du fond de sa misère ; il pouvait désormais tout espérer de Dieu ; car comment Dieu, qui avait donné son propre Fils, pouvait-il ne pas tout donner avec lui[2]? Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique[3]. L'amour sans limite et incompréhensible, comme la nature de Dieu même, large et profond comme l'essence divine d'où il émane, l'amour est la plus profonde raison de l'Incarnation de Jésus-Christ.

Maintenant nous entrevoyons, nous commençons à comprendre le mystère du plus profond abaissement de Dieu, ce mystère des mystères; ce n'est plus pour nous quelque chose d'entièrement clos, de complétement incompréhensible. Notre raison, il est vrai, ne s'en rend pas compte, notre intelligence ne le conçoit pas, mais notre cœur comprend. En effet, le cœur comprend l'action de l'amour, qui demeure éternellement une énigme

1. *Isa.*, XLV, 8.

2 *Rom.*, VIII, 32.

3 *Joan.*, III, 16.

pour la raison. Que dis-je? un amour qui se raisonnerait, qui se ramènerait à des motifs nécessaires, ne serait plus de l'amour. Il en est ainsi, même dans l'ordre des choses terrestres. L'amour maternel se donne spontanément, sans réflexions et sans demander de récompense.

« Si donc, vous qui êtes mauvais, savez néanmoins don- « ner ce qui est bon à vos enfants, combien davantage votre « Père qui est dans les cieux donnera-t-il les biens à ceux « qui les lui demandent [1]? » Comment celui de qui découle toute paternité [2] n'aimerait-il pas comme un père? Celui qui a promis de consoler son peuple, comme une mère console son enfant [3], pourrait-il ne pas l'aimer d'un amour aussi supérieur à l'amour maternel que le ciel est élevé au-dessus de la terre? Tout amour est incompréhensible pour qui n'aime pas, c'est pourquoi le plus grand acte du plus grand amour est quelque chose qu'une raison purement spéculative n'entend point, c'est pour le Juif un scandale, pour le Gentil une folie. Mais à peine un cœur fidèle a-t-il entendu dire que Dieu est amour, que l'amour est plus fort que la mort, qu'aussitôt il aperçoit dans ce profond abaissement, dans ce dévouement de son Dieu qui se livre à la mort, un acte d'amour en rapport avec la nature de son divin Auteur [4]. Il reconnaît que l'amour souverain et infini est bien capable d'une démarche inconcevable à toute intelligence finie,

[1] *Matth.*, VII, 10.

[2] *Ephes.*, III, 15.

[3] *Isa.*, LXVI, 13.

[4] *Magna est miseria, superbus homo, sed major misericordia, humilis Deus.* (August., *De catechiz. rud.*, c. IV.)

et il s'écrie avec un auteur spirituel : « O amour, à « quel excès tu portes mon Dieu ! Qu'il est ineffable cet « amour qui te fait faire ce que le cœur de l'homme « n'aurait jamais imaginé ! »

Maintenant nous entendons le mystère de la Croix. Il renferme toutes les profondeurs de la sagesse divine, il recèle un trésor inépuisable, où tous les saints ont puisé et se sont rassasiés. Tout ce que le christianisme a créé et opéré sur le grand théâtre du monde, comme dans la solitude de la cellule ou du cœur, en fait de luttes viriles et d'efforts courageux, comme en fait de souffrances endurées dans la résignation et la patience, de tout cela le sang du Sauveur a été la semence féconde ; tout cela est venu de la croix, a germé et s'est développé à l'ombre de cet arbre du Calvaire.

Telle est la gloire de la croix, c'est pourquoi le Fils de Dieu a choisi la croix. C'était seulement par elle qu'il pouvait devenir pour nous ce qu'il a été.

« En la croix est le salut, en la croix la vie, en la croix « une protection contre l'ennemi, en la croix une suavité « céleste qui inonde l'âme, en la croix la force de l'intel« ligence, en la croix la joie de l'esprit, en la croix le « comble de la vertu, en la croix la perfection de la sain« teté [1] ». La misère et l'abaissement, l'opprobre et la douleur forment le cortége du Sauveur depuis le jour de sa naissance dans une étable, jusqu'à celui de sa mort sur la croix. Mais cet homme de douleurs, ce crucifié a, par ses douleurs, repandu un fleuve de délices sur toutes

[1] *Imitation de Jesus-Christ*, II, 12.

les douleurs de la terre ; par ses blessures il a changé les jours de souffrances en jours de joie ; et, pendant que nous arrosions de nos larmes notre pain terrestre, il nous a présenté le pain céleste de la divine consolation et de l'espérance.

Comment cela ? L'homme ne doit plus craindre Dieu ; il y a plus, il doit l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces [1], l'aimer de l'amour le plus haut, le plus saint, le plus vrai, auquel nul autre ne se compare. C'est, comme déjà nous l'avons vu, le propre du christianisme d'avoir mis l'amour de Dieu au premier rang de ses commandements, ce que nulle religion n'avait fait. Il fallait d'abord que Dieu attirât l'homme à lui par un témoignage éclatant de son amour, pour allumer ainsi dans le cœur de l'homme un amour réciproque. L'amour pour un plus grand que soi demande pour naître que ce plus grand condescende d'abord à aimer lui-même. L'amour des parents éveille celui des enfants. De là cette parole profonde du disciple bien-aimé : « Aimons Dieu qui nous a aimés le premier [2] ». Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu incarné, Jésus sur la croix a rendu facile aux hommes le devoir de l'aimer et de trouver dans notre amour pour lui une force surhumaine, une puissance qui triomphe du monde. Le cœur humain, si dur et insensible, si léger et dissipé qu'il soit,

[1] *Marc*, XII, 30.

[2] Cf. August., (*De catechiz. rud.*, c. IV) : *Nulla est enim major ad amandum invitatio, quam prævenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere..... Operæ pretium est animadvertere, quanto amore exardescat inferior, cum a superiore se diligi senserit.*

ne peut manquer de se donner tout entier à quelqu'un qui l'aime d'un amour puissant, généreux, désintéressé, et qui ne recule devant aucun sacrifice; voilà la raison pour laquelle l'amour éternel de Dieu a voulu prendre la voie douloureuse et sanglante du supplice pour se présenter au monde, et pour l'attirer à soi avec la puissance d'un amour qui aime jusqu'à la mort[1]. Voilà pourquoi l'amour éternel s'est abaissé si profondément, pourquoi il est apparu à l'homme, qui ne connaissait pas son Dieu, la couronne d'épines sur la tête, les pieds et les mains transpercés, le corps couvert de sang et de blessures, le côté ouvert, comme pour indiquer que la voie était libre à tous pour parvenir jusqu'au plus intime de son cœur. Voilà pourquoi l'Eternel a choisi le centre du monde, le milieu des temps pour ériger la croix, de telle sorte que personne ne peut maintenant passer outre sans jeter un regard sur Celui qui est l'amour infini, l'amour crucifié. Et quand un cœur, surtout dégoûté des plaisirs et rassasié du monde, vient à considérer ce Dieu dont le regard est à la fois si plein de douleur et de tendresse, il ne se peut que la compassion ne s'éveille pas en lui, de plus en plus, à mesure qu'il regarde et qu'il contemple un si touchant spectacle. De la compassion naît bientôt un amour réciproque, amour sur lequel repose pour tout homme l'accomplissement de son salut éternel[2].

[1] *Joan.*, XIII, 1.

[2] *Per hoc, quod homo per Christi passionem est liberatus...., primo homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XLVI, art. 3.)

Mais l'amour de Dieu va plus avant encore dans le cœur de l'homme, par la raison que Dieu s'est dévoué pour l'homme, et que ce qu'il a souffert, il l'a souffert pour l'homme. « Il m'a aimé et il s'est livré pour moi [1] » ; « Dieu nous a témoigné son amour en ce que le Christ « est mort pour nous, lorsque nous étions ses ennemis [2] ». Ainsi parle l'Apôtre, ainsi parle avec lui l'homme racheté. Et alors ce n'est plus simplement la compassion, mais la gratitude la plus profonde et la plus vive qui attire le cœur humain aux pieds du Crucifié [3]. Le péché a cloué le Seigneur à la croix, le péché continue toujours de crucifier le Rédempteur ; et s'il est vrai que le Sauveur a souffert pour les péchés de tous, il ne l'est pas moins que les péchés de tous l'ont crucifié, d'où il suit que tout péché est un crucifiement [4]. Car la perpétration du péché a beau être séparée de la croix par des milliers d'années, le péché n'en a pas moins pour cela préparé la croix du Fils de Dieu. De même que la croix, par son importance qui embrasse le ciel et la terre, domine l'espace et le temps, de même le péché, étant une offense véritable contre l'Infini, n'est pas renfermé dans les limites de l'espace et du temps, ni empêché par là d'atteindre le cœur du Fils de Dieu qu'il blesse par sa seule nature. De là ces paroles déchirantes que du haut de sa croix le Sauveur adresse à chacun de nous : « Mon peuple,

[1] *Gal.*, II, 20.

[2] *Rom.*, V, 8.

[3] *Hoc fuit abundantioris misericordiæ, quam si peccata absque satisfactione dimisisset.* (Id., *l. c.*, art. 1.)

[4] *Hebr.*, VI, 6 ; X, 29.

« que t'ai-je fait, en quoi t'ai-je contristé? Réponds-moi! Je « t'ai ramené de la terre d'Egypte et tu as préparé une « croix pour ton Sauveur! Mon peuple, que t'ai-je fait? « Réponds-moi! » Ces paroles appartiennent à la liturgie du Vendredi saint, et l'Eglise les met dans la bouche du Sauveur. Elles sont d'une profonde vérité, d'une réalité saisissante; c'est plus qu'une application morale et qu'une expression empruntée à l'histoire du peuple d'Israël. C'est l'histoire de chaque âme en particulier.

Il est venu allumer un feu sur la terre, et que voulait-il, sinon qu'il produisît un grand incendie [1]? Jésus-Christ qui est mort une fois, ne meurt plus désormais, la mort n'a plus d'empire sur lui [2]; mais les grands faits de la Rédemption sont toujours efficaces, toujours présents pour chaque âme, et toujours entiers. L'histoire de l'Homme-Dieu est une histoire éternelle; et sa vie, avec ses riches trésors de vérités et de grâces, sa vie si efficace pour purifier, pour élever, pour affranchir, les fidèles la reproduisent continuellement dans le cycle sacré de l'année ecclésiastique. La méditation chrétienne trouve toujours sa Bethléem et sa Jérusalem, son Golgotha et son Thabor. Les effets de l'amour divin et de l'ineffable miséricorde parviennent, par-delà les limites de l'espace et du temps, jusqu'au cœur du dernier des humains qui voit dans la croix le châtiment enduré pour ses propres péchés, et dans le sang répandu sur le Calvaire l'expiation de ses propres fautes.

[1] *Luc*, XII, 49.

[2] *Rom.*, VI, 9.

Ainsi la Rédemption est d'une efficacité et d'une portée universelles ; c'est la dernière et la plus profonde raison de l'amour et le plus puissant mobile de toute action héroïque, depuis les premières aspirations du saint amour jusqu'au martyre souffert pour l'amour de Jésus-Christ. Le Sauveur continue d'habiter parmi nous ; il est le cœur et l'âme de son Eglise, le foyer duquel émane l'amour pur et saint. Le fait de la Rédemption se reproduit constamment, réellement, vraiment, et non pas simplement en figure, parmi nous. Chaque jour nous apporte la preuve effective que Dieu nous aime jusqu'à la mort. Car, « toutes les fois que ce sacrifice est célébré », dit l'Eglise dans sa liturgie, « l'œuvre de notre rédemption « s'accomplit [1] ». L'âme alors ne considère plus seulement la Rédemption en général, mais elle voit dans son propre salut le but de la vie, de la passion et de la mort de Jésus-Christ, qui s'est fait homme et qui est mort pour elle-même, qui est venu chercher la brebis perdue, comme si elle était la seule âme égarée qu'il y eût sur la terre ; alors une voix descend de la croix et dit : « Voilà ce que j'ai fait pour vous, et qu'avez-vous fait « pour moi [2] ? » L'homme dès lors est saisi jusqu'au fond de lui-même, il se sent enflammé pour Dieu d'un amour réciproque. Il voit dans l'histoire évangélique sa propre

[1] *Orat. secret. Dom.*, IX, *p. Pentec.* — Cette pensée nous donne une ouverture pour comprendre la liturgie de l'Eglise. Que l'on compare les différents invitatoires et antiennes qui expriment comme la note fondamentale de chaque fête. A l'*Avent* : « Adorons le Roi qui doit venir, Notre-Seigneur ». A *Noël* : « Le Christ est né, venez, adorons-le ». A *Pâques* : « Le Seigneur est vraiment ressuscité. *Alleluia* ».

[2] Anselme, *Orat.* II.

histoire, ce qui, en effet, est vrai. Car si le Christ a tout donné à tous, il n'a pas moins donné à chacun en particulier qu'à tous ensemble. Son sacrifice n'est pas moindre pour un seul que pour la totalité, parce que ce qu'il a donné, ce qu'il a sacrifié à chacun, c'est tout, c'est l'infini, c'est lui-même. De même que chaque bienheureux possède Dieu et tout le ciel, et que la félicité de tous les bienheureux est aussi la félicité de chaque bienheureux; de même chaque âme rachetée a reçu toute la rédemption avec toute la substance de la grâce. Jésus-Christ est tout entier à elle [1].

Alors l'âme fidèle dit avec l'Apôtre : Jésus-Christ m'a aimée jusqu'à se livrer pour moi [2]; maintenant je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi.

Ainsi l'amour de Dieu s'est manifesté au monde en Jésus-Christ. Séparé de Dieu par l'abîme de l'infini, courbé sous le poids de sa conscience et de sa faute, comment l'homme aurait-il pu élever ses regards vers Dieu autrement qu'en tremblant comme un esclave devant son maître ? En vain le Prophète répéterait-il mille fois que Dieu est la charité même et la miséricorde infinie; sentant le poids de son péché, l'homme ne le croirait pas. Et le crût-il un instant, que bientôt après, lorsqu'il regarde autour de lui et que la majesté d'un Dieu éter-

[1] Ce que le Christ vous a donné, dit saint Thomas (*l. c.*, III, qu. I, art. 4), est aussi grand et aussi parfait que s'il ne l'avait donné qu'à vous seul. Cf. J. Chrysost., *De compunct.*, I, 6.

[2] *Gal.*, II, 20.

nel, la grandeur du Maître de l'univers se présente à sa pensée, lorsqu'il considère sa propre faiblesse, qui cependant s'est insurgée contre la toute-puissance de Dieu, et que lui, qui n'est qu'une frêle argile, il s'est soulevé contre la main qui l'a formé ; lorsque, rentrant dans son intérieur, il se voit tel qu'il est : cet abîme d'iniquité et de péché, ce champ de mort où demeure enfoui tout ce que Dieu lui a donné de beau et de noble, de grand et de saint, ce jardin de Dieu dévasté comme un affreux désert, où toutes les passions, comme des bêtes féroces déchaînées, ont exercé leur rage, cette longue voie de sa vie, toute marquée d'actions de ténèbres, comme d'autant de bornes funèbres ; alors il se trouve comme brisé et anéanti, toute son espérance s'enfuit, le désespoir plonge ses cruelles serres jusqu'au fond de son âme anxieuse, et il dit : Mes péchés sont trop grands pour que j'obtienne miséricorde ! Il faut alors à l'homme une certitude plus haute, absolue, facile à saisir, qui lui apprenne à n'en pas douter que Dieu est charité, qu'il lui accordera son pardon, que sa miséricorde est plus grande que ses propres péchés. Il lui faut un témoignage palpable de cet amour de Dieu ; il a besoin d'un gage qu'il puisse voir de ses yeux, toucher de ses mains[1].

[1] *Si se amari posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem. si ultro ille fuerit dignatus ostendere, quantum diligat eum qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet. Quid autem superius Deo judicante et quid desperatius homine peccante ? qui se tanto magis tuendum et subjugandum superbis potestatibus addixerat, quanto magis desperaverat, posse sui curam geri ab ea potestate, quæ non malitia sublimis esse vult, sed bonitate sublimis est.* (August., *De catechiz. rud.*, c. IV ; *De Trin.*, XIII, 10.)

C'est pour cela que le Fils unique, qui était dans le sein du Père, a paru pour donner ce gage[1]; il a paru sous la figure d'un enfant pour chasser toute crainte du cœur des hommes[2]; il a paru sous la forme d'un esclave et il a passé en faisant le bien[3]; il a traversé notre vie comme l'incarnation de l'amour, pour dire à chacun : Il vous a été beaucoup pardonné[4]; il a paru flagellé, couvert d'opprobres et de sang, souffrant et mourant sur une croix, car il n'y a pas de plus grand amour que celui que l'on témoigne en donnant sa vie pour ceux qu'on aime[5].

« L'amour de l'homme pour Dieu », dit Gerbet[6], « tel « que le christianisme l'a rendu populaire, est une mer« veille que nous ne savons pas admirer. A raison de son « universalité même, elle nous semble toute naturelle, « et cependant elle n'a pu s'opérer que par suite d'un « changement prodigieux dans ce que la nature humaine « a de plus intime. Le genre humain, longtemps troublé « par le souvenir de sa chute, est passé de l'épreuve « d'une terreur salutaire, aux joies de l'amour parfait, « selon le même ordre par lequel un homme courbé sous « le poids du crime se relève enfant de Dieu. On n'arrive « pas d'un extrême à l'autre sans des degrés de transition. « Le sentiment qui, d'après les lois mêmes du cœur « humain, doit se développer le premier dans l'homme

[1] *Joan.*, I, 18.

[2] *I Joan.*, IV, 18.

[3] *Act.*, X, 38.

[4] *Luc*, VII, 47.

[5] *Joan.*, XV, 13.

[6] *Le dogme générateur*, p. 118.

« pécheur, est l'effroi de son état. Mais la crainte enfan-
« terait soudain le désespoir, si tout aussitôt l'espérance
« ne lui apparaissait comme un médiateur qui, la pre-
« nant par la main, l'introduit doucement dans le sein
« du pur amour. Voilà l'histoire du genre humain; car
« la Providence gouverne l'ensemble des générations
« comme un seul homme. Deux sentiments se partagent
« le cœur coupable des enfants d'Adam à l'égard du Dieu
« trois fois saint : la crainte de s'en approcher et le désir
« de s'unir familièrement à lui. Dans la religion primi-
« tive, le sentiment dominant était la crainte. Le culte
« antique en était si profondément empreint, que, lors-
« que l'athéisme entreprit d'expliquer l'origine de la reli-
« gion, sa première pensée fut que la *crainte avait in-
« venté les dieux.*

« Ce n'est pas que l'espérance ait jamais abandonné la
« terre. Une promesse avait été faite à nos premiers
« parents, et voilà pourquoi toute l'antiquité s'écrie avec
« les anciens sages de la Chine, *qu'après que l'innocence
« eut été perdue, la miséricorde parut.* Mais néanmoins
« l'anathème originel, si vivement retracé à l'imagina-
« tion même par cet appareil de rites terribles qui for-
« maient le fond de la liturgie universelle, faisait plus
« d'impression que cette énigme d'un salut lointain, en-
« core enveloppé dans les ténèbres de l'avenir. De cette
« espérance inquiète et troublée naissait avec effort un
« amour tremblant comme elle, et durant quarante siècles
« le cœur de l'homme déchu parut s'ouvrir plus facile-
« ment à la terreur qu'à la confiance. L'Evangile a fait dans
« toute la force du terme une révolution dans l'âme
« humaine, en changeant les rapports des deux sentiments

« qui la divisent : la crainte a cédé à l'amour l'empire du « cœur. *Le Dieu des dieux* s'est abaissé jusqu'à devenir « *notre ami, notre frère, notre serviteur ;* la frêle huma- « nité s'est élevée aussitôt à une sorte de familiarité avec « le Tout-Puissant, dont les anciens n'avaient pas même « l'idée, et qui leur eût paru une audace sacrilége. Ce « sentiment est le trait saillant des nations chrétiennes « comparées aux autres peuples ».

Lors donc que l'Apôtre s'écrie : *Mes enfants, aimons Dieu qui nous a aimés le premier*, il marque ainsi le fruit le plus pur et le plus délicieux que l'œuvre du Christ ait apporté au monde[1]. Comme l'amour de Dieu et sa miséricorde envers nous est la première racine d'où l'arbre de grâce de la révélation est sorti pour se développer jusqu'à son faîte et à son couronnement qui est Jésus-Christ, ainsi l'amour reconnaissant et réciproque que l'homme voue à Dieu est le principe dirigeant, universel et efficace de toute la vie religieuse et morale de l'humanité. Cet amour embrasse, porte et féconde toute la vie du chrétien, depuis cette première aurore de la conversion, où le pécheur s'éveille de son assoupissement mortel, s'émouvant enfin à la pensée de Dieu et de l'éternité[2], jusqu'à ces ravissements des saints, où l'âme, s'oubliant elle-même, *s'abîme entièrement en Dieu*[3], où elle aime et aimerait encore, quand même il n'y aurait ni ciel ni pa-

[1] *Si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat.* (August., *De catechiz. rudit.*, c. IV.)

[2] *Concil. Trident.*, sess. VI, cap. 6; sess. XIV, cap. 4.

Bernard, *De Dilect. Dei*, c. XV.

radis de délices pour ceux qui aiment[1]. L'amour est l'auréole qui couronne la vertu du chrétien et tout ensemble la racine la plus profonde par laquelle elle puise la vie, la source où elle s'abreuve, le pain qui la nourrit, la force par laquelle elle triomphe de tous ses ennemis tant intérieurs qu'extérieurs. Le mystère de l'Incarnation est le mystère de l'amour, et plus la vue plonge dans les admirables profondeurs de cette ineffable opération de Dieu, plus aussi le cœur se dépouille de l'amour-propre qui est le principe et la raison dernière de tous les péchés, se trouve attiré par la puissance de l'amour infini de Dieu, qui part de la croix pour conquérir le monde et qui s'empare de la volonté au point de la lier pour toujours au service de l'amour divin.

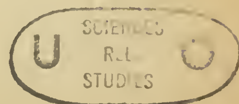
Nous commençons à comprendre ce que c'est que l'amour de Dieu, nous comprenons ce feu de la charité qui brûle dans le cœur des saints, qui leur fait désirer les douleurs et les souffrances comme leur bien le plus précieux, qui les fait aspirer au martyre comme à la plus belle des couronnes. Cet amour a mis sur leurs lèvres des paroles d'un ravissement céleste, que le commun des hommes prend pour de la folie ou de l'extravagance. Souffrir est pour eux un plaisir, mourir un bonheur. — *Souffrir ou mourir*[2]. — *Souffrir, non mourir*[3]. « Endu« rer la souffrance et l'opprobre pour vous[4] ». Voilà le

[1] Cf. *Hymne de saint François Xavier*, dans Schlosser, *Die Kirche in ihren Liedern*. Fribourg, 1863, pag. 444.

[2] Sainte Thérèse.

[3] Sainte Madeleine de Pazzi et saint Jean de la Croix.

[4] *Act.*, v, 41.



langage des saints. Maintenant l'homme sait ce que veut dire le mot *aimer*. Aimer, c'est se sacrifier soi-même, sacrifier ses sueurs, son sang, sa vie à Celui qui nous a le premier témoigné un semblable amour. Et là se trouve la condition de notre grandeur, le gage de notre vrai bonheur. Tout ce qui est grand, noble, élevé depuis l'action de ce fils qui veille au chevet de sa mère malade, jusqu'à la mort héroïque du martyr, est l'œuvre du sacrifice; et tandis qu'au milieu des joies égoïstes nous sentons toujours au dedans notre pauvreté et notre misère, le sacrifice nous enrichit, le dévouement nous donne la paix.

Là est la pensée fondamentale, l'idée qui porte tout dans la religion chrétienne. C'est essentiellement une religion de sacrifice en Jésus-Christ et par lui. Toute l'Eglise repose sur le sacrifice, le sacrifice est son esprit, son âme. Le sacrifice est la clef qui fait pénétrer dans l'intelligence de ses dogmes. Le sacrifice est l'âme de ses mystères, le ressort des grandes œuvres, le modèle de l'union mystique avec Dieu. Son culte consiste dans l'oblation d'un sacrifice, sa prière parle la langue du sacrifice, ses méditations ont pour objet le sacrifice, toute sa vie se résume dans le sacrifice. Le sacrifice forme comme le pivot sur lequel roule toute l'Eglise, c'est son foyer de lumière et de vie. Il en est de même pour chacun des chrétiens en particulier. En se sacrifiant eux-mêmes, en se comprenant dans le sacrifice qu'ils offrent, en s'y unissant, ils renouvellent le sacrifice de leur Dieu [1]. Leur vie devient

[1] August., *Civ. Dei*, XXII, *in fine*.

ainsi la réalisation vraie, profonde et complète de l'idée religieuse. Comme le soleil, la lune et les étoiles racontent la gloire de Dieu et lui offrent jour et nuit un sacrifice muet, ainsi Jésus-Christ, soleil de justice dans le ciel des âmes justes, divin chef de l'Eglise qui est son corps, présente éternellement à Dieu le sacrifice d'adoration et d'action de grâces, le plus pur, le plus grand, le plus agréable. En se sacrifiant eux-mêmes avec Jésus-Christ, les fidèles apaisent le désir insatiable de leur cœur. Ils se reposent en Celui qui est éternel et infini et qui leur donne, pour récompense, la pleine satisfaction de leurs désirs et la paix de l'éternité.

C'est ainsi que Jésus-Christ est devenu notre sagesse [1], et qu'il a rempli le ministère de Prophèie en nous enseignant la foi, l'espérance et la charité [2]. C'est ainsi que par lui l'invisible est devenu visible, que le divin s'est montré sous une forme humaine, pour élever d'autant mieux l'homme jusqu'à Dieu [3]. Le monde possède donc en lui un idéal, un exemplaire sans défaut, un modèle accompli, d'une importance universelle pour toute la race humaine. « Jésus-Christ », dit saint Augustin [4], « s'est « fait homme afin que la grâce de la nouvelle Alliance « nous fût manifestée, et que ceux qui croient en lui « apprennent la vraie piété et la récompense qui leur est « réservée ».

[1] *I Cor.*, I, 30.

[2] Thom. Aquin., *l. c.*, art. 2; *Contra Gent.*, IV, 54.

[3] August., *De vera relig.*, cap. 10.

[4] *Ep.* CXL.

Ici nous trouvons une nouvelle preuve que le christianisme est la religion parfaite et absolue, puisqu'en lui la divinité se fait humanité pour nous attirer à elle, et l'humanité se divinise pour nous élever au-dessus de tout ce qui est terrestre. Les meilleurs d'entre les païens souhaitaient de voir la vertu devenir visible et se faire homme [1], et ils avaient raison. Plus en effet l'esprit s'épure et se fortifie, plus le cœur se dégoûte des aliments quotidiens dont se nourrit l'humanité, et que lui présente la prudence de ses sages. De là l'attrait de l'idéal, exemplaire éternel de la perfection, que rien ne saurait détruire dans le cœur de l'homme ; de là ces inquiétudes et ces fluctuations intérieures qui se perpétuent, tant que l'œil n'a pas découvert l'étoile polaire dont il a besoin pour s'orienter ; de là encore cet enthousiasme avec lequel nous poursuivons l'idéal de la vie, nous embrassons tout ce qui est grand, tout ce qui est noble, partout où nous le rencontrons. Mais trop souvent cet idéal après lequel nous courons n'est qu'un beau rêve de notre jeunesse, une illusion dont notre cœur, avide d'espérance, s'est enflammé au matin de notre vie, un vain fantôme de notre imagination, que nous prenons pour le vrai et le bien, et que nous voyons s'évanouir au milieu de notre carrière, laissant notre âme vide, altérée, affamée. Et cependant il est un point où nous tenons toujours ferme, c'est que le divin et le saint passe un jour à

[1] Platon, *De Republ.*, IX, p. 592 ; II, p. 361 ; Cicér., *De Finib.*, V, 24 ; Senec., *Ep.* IX, XI, XXXVIII. Ce dernier conseille à son ami Lucilius de faire choix de quelque grand romain du temps passé, tel que Caton, comme d'un idéal à imiter.

l'état d'effet et de réalité. C'est comme une nécessité qui nous presse toujours, et là où elle ne se fait plus sentir, la vie humaine a perdu toute sa grandeur et son sérieux, le ressort qui pousse aux belles actions s'est brisé, le fondement où repose la noblesse des sentiments, avec toute l'espérance et toute la joie de la vie, est tombé en poussière. L'ancien Testament avait bien aussi un idéal de sainteté et de justice parfaite, idéal qui apparaissait sublime et immobile à l'horizon moral de l'humanité, vers lequel se tournait le regard de l'homme pieux; mais il était hors de notre portée, inaccessible, impossible à atteindre. A la vérité la voix de Dieu, modèle éternel, s'élevait encore pour appeler son peuple : « Soyez saints, « puisque je suis saint, moi, votre Dieu ». Mais cette voix puissante passait en roulant dans l'espace par-dessus les têtes des fidèles, courbant les fronts dans l'humilité, et éveillant la conscience coupable, comprimant tout mouvement spontané d'élévation, plutôt qu'elle ne relevait la faiblesse et qu'elle n'encourageait le désespoir.

Si cependant l'image pure et parfaite d'une vie toute divine et néanmoins véritablement humaine se montrait à nous, sous la forme humaine dans une personnalité réelle, visible, palpable et vivante, si nous voyions ce soleil de sainteté et de justice dans ce ciel nuageux de notre existence terrestre, s'il était la chair de notre chair, l'os de nos os; s'il était, non pas seulement une abstraction fantastique, tel que l'idéal humanitaire du monde moderne, l'idéal vide, inconsistant et mort, mais une personne vivante que nos yeux verraient, que nos oreilles entendraient, autour de laquelle se grouperait toute l'humanité avec tout ce que la terre a porté d'auguste et de

saint : de quelle importance un semblable modèle portant en soi clairement exprimées et toutes les règles de la vie, et toutes les idées morales dans leur plus haute perfection, ne serait-il pas pour élever, purifier, glorifier l'humanité? Si une telle vie nous apparaissait, vie grande, profonde, d'une ampleur à embrasser le monde, et en même temps si simple et si claire que tous ceux qui aspirent à la perfection morale, pussent y trouver un appui pour s'élever aussi haut qu'ils voudraient, je dis tous sans distinction de race, de condition, ni d'âge, ni d'instruction, comme ce modèle de vie tracé avec précision, attirerait tout le monde à lui, comme il serait tout à tous! Un regard jeté sur lui ne manquerait pas d'attirer dans notre esprit un jet de lumière divine, qui, illuminant toutes nos pensées, protégerait notre bonne nature comme un réseau de diamant contre tous les mensonges du dehors qui cherchent à nous tromper sur notre devoir et notre destinée, aussi bien que contre cette sophistique intérieure de la passion qui réussit trop souvent à obscurcir pour nous la claire expression des divins commandements. Et combien le devoir commandé par sa bouche devrait paraître doux et agréable, puisque ce serait l'amour qui dicterait des préceptes qu'il aurait lui même accomplis auparavant [1].

Or, voilà ce qui a eu lieu dans la personne de Jésus-Christ. « La nature de toute chose créée est passagère, « tout créature est sujette au changement. Celui qui est « éternellement immuable est venu parmi nous, afin que

[1] Cf. August., *l. c.*, 5-8.

« les hommes eussent dans la justice immuable du Verbe « un modèle pour la vertu et un principe stable de jus- « tice [1] ». En Jésus-Christ Dieu s'est fait homme, l'idéal est devenu réel, il est entré dans l'histoire et il a habité parmi nous. Et nous avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique du Père [2], manifestation d'une grandeur, d'une sublimité, d'une majesté incomparable, devant laquelle tout ce qui vit sur la terre doit s'incliner dans l'humilité et l'admiration la plus profonde, vers laquelle tout ce qui aspire à la grandeur morale, à la dignité de l'esprit, à la noblesse de l'âme est obligé de tourner les yeux et de diriger ses efforts. Il y a là une majesté devant laquelle tremblent les plus forts, une amabilité qui attire à soi les plus faibles et les plus timides ; une perfection souveraine à imiter qui exige des sacrifices surhumains, inexprimables, et en même temps une douceur que réjouit le moindre bon vouloir et le plus petit désir ; un sérieux qui pénètre comme un glaive acéré jusqu'à la moelle de l'âme, c'est comme un juge sévère demandant compte des moindres pensées du cœur, et tout ensemble une miséricorde qui ne se lasse point d'inviter au repentir, et capables de pardonner tous les péchés quelque énormes qu'ils soient [3].

[1] Athan., *C. Arian.*, III, 13.

[2] *Joan.*, I, 14.

[3] « Une religion », dit Montesquieu, « qui laisse derrière elle la justice humaine, et commence une autre justice ; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir ; qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge : une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpiables ». (*Esprit des lois*, XXIV 13.)

Le Verbe du Père, le prototype éternel du vrai, du beau, du bien, s'est fait chair et s'est rendu visible à nos yeux. Et tel il s'est fait, tel il est resté, il habite pour toujours parmi nous ; ce que le Père a une fois donné, il ne le reprend plus. Il vit avec nous, pour nous, afin que nous vivions en lui. Israël avait la suite continue de ses prophètes dont la bouche ne se taisait jamais. L'Eglise de Dieu n'a rien à envier à Israël ; Jésus-Christ préside à ses destinées pour toujours ; il marche devant nous comme un guide ou comme une lumière, sur la voie qui mène à l'éternité. Et c'est là ce qui élève infiniment l'Eglise au-dessus du monde ancien.

Il est vrai que le vieux monde avait bien comme une esquisse de l'idéal du juste, mais plus la représentation qu'il s'en faisait à lui-même était élevée, moins il croyait qu'il fût possible de la réaliser. « Ce qui nous manque absolument », dit Cicéron [1], « c'est un modèle de la justice « vraie et parfaite ; nous n'en possédons que l'ombre, « que des représentations très-imparfaites ; heureux encore si nous les imitions ». Ils ne les imitaient pas, parce que précisément c'étaient des idées formées dans leur esprit, et non pas un modèle vivant et réel. Le monde ne pouvait pas être sauvé par des idées ; et les idées humanitaires des modernes ne le régénéreront pas plus que celles des anciens ne l'ont sauvé. « Ne semble-t-il pas », dit Bossuet [2], « que Dieu n'ait mis cette merveilleuse idée « de la vertu dans l'esprit d'un philosophe Platon, que

[1] *De offic.*, III, 17. Cf. Plat., *Republic.*, II, p. 361.

[2] *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part.

« pour la rendre effective en la personne de son Fils, et « faire voir que le juste a une autre gloire, un autre « repos, enfin un autre bonheur que celui qu'on peut « avoir sur la terre? Etablir cette vérité, et la montrer « accomplie si visiblement en soi-même aux dépens de « sa propre vie, c'était le plus grand ouvrage que pût « faire un homme, et Dieu l'a trouvé si grand, qu'il l'a « réservé à ce Messie tant promis, à cet homme qu'il a « fait la même personne avec son Fils unique. En effet, « que pouvait-on réserver de plus grand à un Dieu venant « sur la terre ? Et qu'y pouvait-il faire de plus digne de « lui, que d'y montrer la vertu dans toute sa pureté, et le « bonheur éternel où la conduisent les maux les plus « extrêmes? »

Ainsi la vie de Jésus-Christ est devenue la vie des chrétiens. « La croix du Sauveur, sa sépulture, sa résurrec- « tion le troisième jour, son ascension, dans tout cela « c'est la vie chrétienne qui est représentée par des faits. « C'est par rapport à sa croix qu'il a été dit : *Ceux qui sont « à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions « et ses convoitises*. Par rapport à sa sépulture : *Nous avons « été ensevelis avec Jésus-Christ par le baptême pour « la mort du péché*. Par rapport à sa résurrection : *Afin « que, comme Jésus-Christ est ressuscité des morts par la « gloire du Père, nous vivions nous aussi d'une vie nou- « velle*. Par rapport à son ascension et à la place qu'il « occupe à la droite du Père : *Si vous êtes ressuscités avec « Jésus-Christ, recherchez les choses d'en haut, les biens « du ciel où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu*[1] ».

[1] August., *Enchir.*, c. LIII.

« Esclaves des plaisirs, les hommes convoitaient les
« richesses, Jésus-Christ voulut être pauvre. On se dis-
« putait les honneurs, les commandements, il refusa
« d'être roi. Une postérité charnelle était partout un bien
« désiré, il méprisa une union et une postérité de cette
« nature. On avait les outrages en horreur ; il les endura
« tous. L'injustice semblait intolérable ; quelle injustice
« plus criante que de voir le juste, l'innocent condamné ?
« La douleur corporelle était abhorrée ; il fut flagellé,
« crucifié. On redoutait la mort ; il la subit. La mort la
« plus ignominieuse semblait être celle de la croix ; il fut
« mis en croix. Tout ce que nous recherchions dans nos
« désirs déréglés, il s'en priva pour le rendre méprisable.
« Tout ce que nous voulions éviter en dépit de la sagesse,
« il le souffrit et le foula aux pieds ; car on ne saurait
« commettre aucun péché qu'en recherchant ce qu'il a
« méprisé, ou qu'en fuyant ce qu'il a enduré. Ainsi toute
« la vie qu'il a menée sur la terre, dans l'humanité dont
« il a daigné se revêtir, est la règle souveraine des
« mœurs [1] ». « Quel orgueil sera guéri, s'il ne l'est par
« l'humilité du Fils de Dieu ? Quelle avarice sera guérie,
« si elle ne peut l'être par la pauvreté du Fils de Dieu ?
« Quelle colère sera guérie, si elle ne l'est par la patience
« du Fils de Dieu ? Quelle impiété sera guérie, si elle ne
« l'est par la charité du Fils de Dieu ? Quelle défiance
« enfin sera guérie, si elle ne peut l'être par la résurrec-
« tion de Notre-Seigneur dans son corps ?... Loin de nous
« l'amour charnel, puisque dans le royaume du Fils de Dieu

[1] August., *De vera religion.*, c. XVI. Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. I, art. 2.

« les hommes n'auront plus de femmes, ni les femmes de « maris. Loin de nous l'amour des choses temporelles, « puisque, s'il était bon de les aimer, l'Homme-Dieu les « eût aimées. Cessons de craindre les outrages, les tour- « ments et la mort, puisque, s'ils pouvaient nuire à « l'homme, l'Homme-Dieu ne les aurait point soufferts. « Cette exhortation partout prêchée, et partout écoutée « avec respect, et qui guérit l'âme qui l'écoute, il n'en « serait pas question parmi les hommes, sans l'Incarna- « tion du Fils de Dieu[1] ».

Il est une loi générale et constante dont l'application s'étend à tous les arts où s'exerce l'intelligence humaine, c'est que les théories n'apparaissent qu'après que la pratique a déjà produit des modèles accomplis, sur lesquels la spéculation s'oriente pour établir définitivement son jugement sur le beau et sur le grand. De tout temps l'œuvre a précédé la règle, tant s'en faut que l'œuvre ait été faite d'après une règle péniblement inventée. Cela est vrai de toute œuvre d'art, cela est surtout vrai du plus grand des chefs-d'œuvre, d'une vie morale pure et harmonieusement accomplie. Il fallait donc nécessairement qu'il y eût quelque part une vie pratique parfaite, il fallait que l'on vît d'abord sur le terrain de la pratique un modèle vivant de la grandeur morale, afin que l'humanité apprît à connaître en l'étudiant en quoi consiste le grand, le saint, le sublime, le désirable. Eh bien! ce modèle a paru, et c'est Jésus-Christ. En lui brille toute la perfection de Dieu, non comme une formule abstraite

[1] August , *De agone Christi,* c. XI. Cf. qu LXXXIII, art. 25.

et rigide de la loi, mais sous la figure d'un homme tout rayonnant de charité. Il nous offre la manifestation vivante de la grandeur céleste, et cela joint à la figure d'un esclave. Avec lui le royaume du ciel, c'est-à-dire le royaume de la justice, de la vérité, de la sainteté et de la charité, est descendu sur la terre, s'est incarné et s'est rendu visible pour nous [1]; il est la voie et la vérité, et nous contemplons en lui l'essence et le caractère de ce royaume.

La religion est la société de l'homme avec Dieu. Cette société, telle qu'elle a paru en Jésus-Christ, est le modèle de notre union avec le Père, union à laquelle nous nous efforçons d'arriver par la grâce du Saint-Esprit et qui s'accomplira dans la gloire [2]. Le Christ est donc l'idéal de l'humanité; et celle-ci, en s'abandonnant à Dieu, croît en conformité avec Jésus-Christ qui en même temps qu'il est son prototype est aussi sa fin dernière [3].

Tout ce que le christianisme a jamais produit de grand, ces millions d'hommes qui sont les héros de la vie morale et que l'Eglise met au nombre de ses saints, devant lesquels toute gloire terrestre s'éclipse, ces miracles qu'enfante la charité envers Dieu et les hommes, et dont l'apparition est journalière et continuelle dans l'Eglise de Dieu, ces renouvellements de l'homme intérieur, cette régénération de notre race, tout cela trouve son premier mobile, sa règle éternelle et sa loi, non pas dans des pa-

[1] *Joan.*, XVII, 4, 6; III, 11.

[2] *Ibid.*, XVII, 21.

[3] *Rom.*, VIII, 29; *I Joan.*, III, 2. — *Plena participatio divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ, collata est nobis per Christi humanitatem.* (Thom. Aquin., *l. c.*)

roles que le vent emporte, mais dans la manifestation réelle, éternellement présente, vivante et par là même vivifiante, de Jésus-Christ. « Je vous conjure par la mansuétude du « Christ », dit l'Apôtre [1] ; et en parlant ainsi il a exprimé le mystère de la morale chrétienne. Elle ne consiste pas en un système de conceptions abstraites, en un ensemble de propositions et de preuves laborieusement composé, toutes choses auxquelles l'école de Platon s'était essayée avec assez de bonheur, comme le remarquent saint Augustin [2] et saint Chrysostome [3], sans cependant produire aucun fruit ; toutes choses encore qui pourraient bien faire du christianisme la plus parfaite et la plus sublime de toutes les philosophies, mais non pas une puissance capable de racheter le monde et de le régénérer. Le christianisme est beaucoup plus que tout cela : il n'est rien moins qu'une vie nouvelle, un nouvel ordre de vie qui prend sa source en Jésus-Christ et dans la rédemption du monde, dont il est l'auteur ; c'est un grand fait toujours vivant, qui, par une efficacité mystérieuse, attire tout homme de bonne volonté dans sa sphère de création et de vie, et dont le caractère propre est de se communiquer tout à tous pour se les assimiler tous, les pénétrer d'une vertu surhumaine et les élever au-dessus d'eux-mêmes. Rien de ce qui le constitue ne se trouve à l'état de pure conception imaginaire, d'idée creuse et abstraite : tout en lui est fait, réalité, vie. De là cette

[1] *II Cor.*, x, 1.

[2] *Ep.* CXVIII.

[3] Hom. *in Epist., I Cor.,* IV, 3, 4.

puissance créatrice et vivifiante que l'on remarque en lui.

Depuis que l'ange, annonçant l'avénement du Christ, a donné comme signalement de la divinité la pauvreté et l'humilité, la manière d'envisager le monde est devenue tout autre qu'elle n'avait été jusque-là. A partir de ce moment un nouvel héroïsme s'est imposé à l'admiration du monde, l'héroïsme du sacrifice, de l'abnégation, de la pauvreté, de l'humilité et de l'abaissement volontaire. Une nouvelle mesure a été donnée au monde pour apprécier la vraie grandeur, qu'autrefois il ne cherchait que dans l'éclat extérieur. Désormais la douleur est consacrée, c'est un feu dans lequel l'âme s'épure, devenant ainsi toujours plus chère à celui qui a souffert la douleur plus qu'aucun autre[1]. Maintenant la bassesse n'est plus basse, depuis qu'elle est devenue le vêtement de la toute-puissance, et le déguisement sous lequel se cache la vraie grandeur de l'esprit. Maintenant la gloire consiste à être faible par soi-même pour être fort en Jésus-Christ ; la richesse, à se dépouiller des biens terrestres, pour enrichir l'homme intérieur des trésors célestes. Maintenant l'abnégation est devenue la source d'où coulent les délices et les joies de l'âme, parce que l'âme a trouvé une nourriture invisible qu'elle goûte avec bonheur, un breuvage invisible dont elle se désaltère largement. Qui eût su découvrir tant de grandeur dans l'humilité, si celui qui est doux et humble de cœur n'était venu ? Qui eût soupçonné le bonheur caché dans le renoncement à soi-même

[1] *Luc*, II, 12.

et dans le sacrifice, si le Christ n'eût laissé briller un rayon de sa gloire au milieu des labeurs de sa vie mortelle ?

Cette vertu que la vie de Jésus-Christ a eue de tout changer et de tout renouveler dans les idées des hommes, saint Bernard[1] l'a saisie et rendue avec beaucoup de pénétration. « Ou bien c'est Jésus-Christ qui s'est trompé, ou « bien le monde est dans l'erreur. Or, Jésus-Christ ne peut « se tromper, et il a choisi ce qui est contraire à la chair. « Ce qu'il a choisi est donc nécessairement le meilleur, « le plus grand, le plus noble et le plus utile, vous devez « donc le choisir vous-même et fuir comme un séduc« teur quiconque vous enseigne et vous conseille autre« ment ». *Suivre Jésus-Christ*[2], voilà la grande parole, infiniment féconde, qui supporte toute la vie chrétienne avec la variété infinie de ses manifestations. « Le Christ », dit l'Apôtre, « est mort pour vous, afin que vous suiviez « la trace de ses pas[3] ». « Gravez dans votre cœur », dit saint Bonaventure[4], « la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, « voyez-le sans cesse tel qu'il fut, c'est-à-dire humble « parmi les hommes, bon envers ses disciples, miséricor« dieux envers les pauvres dont il se faisait en tout point « l'égal. Considérez encore comme il ne méprisait per« sonne, ne repoussait personne, et comme aussi il ne « flattait point les riches. Considérez comme il était exempt

[1] Serm. III, *in Nativit. Dom.*

[2] Suivez-moi. (*Matth.*, IX, 9.)

[3] *I Petr.*, II, 21.

[4] *De instit. novit.*, I, 32, tom. XIII. Cf. Tauler, serm. I, p. 289. Edit. Schlosser.

« des soucis du monde, combien il s'inquiétait peu des né-
« cessités du corps, combien il était patient dans les offen-
« ses, et charitable dans ses réponses. Il ne cherchait pas à
« se venger par des propos amers et piquants, mais à guérir
« la méchanceté de ses adversaires par de douces paroles.
« Considérez comme il supportait patiemment les peines et
« la pauvreté, comme il était compatissant pour les souf-
« frances des autres, plein de condescendance pour les
« imperfections des faibles, sans dureté pour les pé-
« cheurs, indulgent pour le repentir, calme dans tous
« ses discours. Considérez comme il était régulier dans
« toute sa conduite, soucieux du salut des âmes, jusqu'à
« s'abaisser, pour cela, à se faire homme et à mourir.
« Considérez son zèle pour la prière et sa promptitude à
« servir les autres; n'a-t-il pas dit en effet : Je suis au
« milieu de vous comme quelqu'un qui sert? Tournez
« donc vos regards vers lui comme vers votre modèle
« dans toutes vos paroles et vos actions. Agissez ainsi, et
« votre amour pour lui s'enflammera de plus en plus ;
« vous vous attirerez son amitié et ses faveurs ; votre con-
« fiance s'augmentera et votre vertu se perfectionnera.
« Plus on se sera efforcé de lui ressembler ici-bas par la
« pratique de ses vertus, plus on sera placé près de lui
« dans le séjour de sa gloire et de la béatitude éternelle ».

Ainsi, *imiter Jésus-Christ*, tel est le commencement, le principe et le couronnement de toute vie sainte. La nouvelle vie des fidèles, qu'est-ce autre chose que Jésus-Christ qui naît dans leurs âmes [1] ? Leur progrès dans la

[1] *II Petr.*, I, 19.

perfection, c'est encore Jésus-Christ, qui grandit en eux jusqu'à la plénitude de l'âge, purifiant, glorifiant, sanctifiant leur vie [1]. Il ne s'agit plus là de leçons mortes, d'une froide loi, d'un lourd et pénible devoir : c'est un tout autre idéal que le chrétien a en vue dans les efforts qu'il fait pour s'élever dans la perfection; il marche simplement sur les traces de son modèle vivant. Il a traversé avant nous l'obscurité et la nuit, le combat, la tentation et la douleur; suivons-le, car au-delà de ce mauvais pas nous trouverons une paix sereine et sainte; le séjour où il nous conduit, c'est celui où nous attendent les palmes de la victoire et les couronnes immortelles. Car si nous contemplons en lui le modèle d'une vie sainte, nous voyons aussi en lui le garant de notre future gloire. Son élévation est notre élévation, la plénitude de bonheur répandue sur son humanité glorifiée étend ses ondes inépuisables dans un cercle toujours plus vaste sur toute la multitude de ses membres, qui sont devenus un seul et même corps avec lui par la foi et la charité, par leurs combats, leurs souffrances et leur mortification; et qui, par conséquent, ne peuvent manquer de partager sa félicité. Quelle prédication que chaque action de cette vie, et surtout que l'ensemble de cette vie de Jésus-Christ, avec sa majesté et ses abaissements, avec son austérité et sa douce charité, avec sa pauvreté et sa condescendance! Quelle prédication silencieuse et cependant éclatante, aimable et néanmoins irrésistible; quelle exhortation muette, et toutefois si entraînante que le cœur y résiste-

[1] *Ephes.*, IV, 13.

rait difficilement à la longue ! Le spectacle d'une telle vie a réveillé dans le cœur de l'homme l'étincelle du bien, et quoiqu'elle eût longtemps sommeillé sous la cendre, cette étincelle apportée sur la terre [1] est devenue un incendie qui depuis deux mille ans embrase le monde des flammes les plus pures de l'amour de Dieu et de l'homme.

Aussi l'avénement de Jésus est le point culminant de l'histoire. Jésus-Christ traverse la vie de l'humanité d'un bout à l'autre de l'espace et du temps ; et partout il marche escorté de ce que le monde a produit de plus noble et de meilleur. C'est en ayant les yeux fixés sur lui qu'ont lutté et remporté la palme, et le chœur glorieux des apôtres, et la splendide armée des martyrs, et des millions de confesseurs inébranlables, et la nombreuse assemblée des vierges au courage héroïque, et la multitude des saints dont Dieu seul sait le nombre. Il demeure éternellement un modèle pour tous, pour tous les états, toutes les conditions, tous les âges et toutes les races, pour les pauvres d'esprit comme pour ceux qui sont le plus richement pourvus des dons de l'esprit, pour ceux qui marchent sur les sommets de la perfection morale comme pour ceux qui en ont à peine monté les premiers degrés. Voilà que l'avarice est définitivement condamnée [2], puisque celui que l'homme prend pour son modèle est venu ici-bas chercher non sa propre gloire, mais la gloire

[1] *Luc*, XII, 49.

[2] *Cui uni (humilitatis) exemplo cujusvis animo ferociter arrogantis omnis superbia cedit et frangitur et emollitur.* (Augustin, *Epist.* CXVIII.)

de son Père[1] ; voilà l'orgueil désormais supprimé jusque dans sa racine, puisque celui que l'âme se propose pour son exemplaire est doux et humble de cœur ; voilà que toute souffrance sera désormais supportée avec résignation et même avec joie, puisque le Seigneur lui-même a bu le calice que lui a présenté son Père. Lorsque le regard de l'homme rencontre la croix, son cœur ne peut plus sans une honte profonde poursuivre encore les jouissances de la terre, et le courage lui manque pour étendre une main avide vers les trésors de ce monde, lorsque le Maître a mangé le pain de la misère pour enrichir tous les hommes.

Sans doute le patriotisme du romain s'enflammait au souvenir des héros de sa nation ; le grec ami des arts se formait par l'étude des chefs-d'œuvre du siècle de Périclès ; mais la régénération morale du monde, l'esprit nouveau qui anime les siècles de l'ère chrétienne, la vertu chrétienne si haute et si pure, l'inaltérable fermeté des caractères chrétiens, l'héroïsme des saints avec sa force victorieuse du monde et de la mort, qu'est-ce que tout cela, sinon l'écho d'une grande parole jetée dans le monde par l'Homme-Dieu, parole dont le retentissement se prolonge, à travers tous les espaces de la création, de siècle en siècle et qui résonne dans tous les esprits; parole unique que lui seul pouvait prononcer et qui est celle-ci : *Suivez-moi*[2].

Cette parole, pourquoi n'y a-t-il que Jésus-Christ qui

[1] *Joan.*, VIII, 49

[2] *Marc*, I, 22.

ait pu la dire? Parce qu'il est le seul Homme-Dieu. C'est pour cela qu'il parle *comme ayant le pouvoir*, et exige la soumission et l'obéissance avec une autorité indiscutable. « Les hommes », dit Lactance [1], « aiment mieux les « exemples que les paroles : parler, en effet, est facile ; le « difficile, c'est de faire. De là vient que personne n'a « voulu suivre les préceptes des philosophes. Commence « par pratiquer toi-même ce que tu commandes, leur ré- « pondait-on, afin que nous voyions que tu ne prescris « rien d'impossible. Mais un simple homme ne saurait « être un docteur accompli et parfait ; comment, en effet, « pourrait-il s'élancer jusque sur les sommets les plus « élevés de la vertu, s'affranchir de tous les défauts, de « toutes les faiblesses dont la racine atteint jusqu'au plus « intime de notre être? Nous avons donc besoin d'un « docteur envoyé du ciel, à qui la divinité communique « la science, l'immortalité, la vertu ; et qui ainsi puisse « nous procurer une instruction accomplie et parfaite. « Mais une autre condition indispensable, c'est qu'il ait « revêtu notre humanité et notre corps mortel ; car s'il « venait comme Dieu, nos yeux mortels ne pourraient « supporter l'éclat de sa majesté. D'ailleurs il ne pour- « rait, s'il n'était homme, nous donner l'exemple de la « vertu. Comment pourrait-il tout d'abord pratiquer ce « qu'il enseigne, s'il n'était lui-même semblable à ceux « qu'il enseigne? Ainsi un homme ne saurait être un ins- « tituteur parfait du genre humain, s'il n'est en même

[1] *Instit. div.*, IV, 23 et seqq. — *Omnibus*, dit saint Augustin (*Epist.* CXVIII), *defuit divinæ humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum Jesum Christum illustratum est.*

« temps Dieu, pour pouvoir exiger avec pleine autorité « l'obéissance des hommes ; d'un autre côté, il faut que « cet instituteur parfait soit un homme, afin de nous don- « ner des exemples que nous puissions imiter ».

« Ce que la parole du Christ a fait contrairement aux « discours des philosophes qui sont demeurés stériles, « frappe maintenant tous les regards », dit saint Athanase[1]. « Qu'on tourne seulement les yeux de notre côté, « et l'on verra les glorieux triomphes de la vertu du Christ « dans les jeunes filles et dans les jeunes hommes qui ont « voué leur chasteté à Dieu, dans les martyrs qui ont « scellé de leur sang leur foi à la résurrection. — On a vu « paraître, avant Jésus-Christ, beaucoup de rois et de « princes de la terre, beaucoup de sages, par exemple « chez les Chaldéens, les Egyptiens et les Indiens. Quel « est celui d'entre eux qui a su, je ne dis pas après sa « mort, mais de son vivant, remplir toute la terre de sa « doctrine, et pousser le monde à l'idolâtrie avec la même « efficacité et le même succès que le Christ l'en a dé- « tourné pour se l'attacher ? Les philosophes grecs ont « écrit beaucoup de livres savants et éloquents ; mais « quels résultats ont-ils produits comparables à ceux de la « croix de Jésus-Christ ? Leurs sophismes n'ont pas tou- « jours duré aussi longtemps que leur vie. Le Fils de Dieu, « au contraire, a usé du langage le plus simple ; et néan- « moins, chose admirable, il a éclipsé les plus habiles « sophistes, renversé leurs doctrines, attiré tout le monde « à lui et rempli ses églises. Ce qu'il y a de plus remar-

[1] *De Incarn. Verbi*, tom. I, cap. 50. Cf. J. Chrysostome, hom. IV, 4, 5, 6, *in Epistola* I *ad Corinth.*

« quable, c'est que c'est en souffrant la mort comme un « autre homme qu'il a détruit tout ce que les sages « avaient écrit de beaux discours sur les idoles. Qui « jamais comme lui réprima les mauvaises passions des « hommes, au point que les impudiques pratiquent la « chasteté, que les meurtriers jettent leurs poignards, et « que les lâches sont devenus courageux? Enfin, qui a « porté les barbares à déposer leur fureur pour aimer la « paix, sinon la foi de Jésus-Christ et le signe de la croix? « Qui a donné aux hommes la certitude de l'immortalité, « si ce n'est la croix de Jésus-Christ et sa résurrection ?... « Avant la venue de Jésus-Christ la mort était quelque « chose de terrible même pour les saints. Depuis que le « Christ est ressuscité, la mort a perdu son épouvante ; « quiconque croit en Jésus-Christ la foule aux pieds et « aime mieux mille fois mourir que d'abandonner la foi. « Est-ce donc une médiocre preuve de la victoire que le « Christ a remportée sur la mort, que des jeunes gens et « des jeunes filles aient le courage de mépriser la vie? Il « est certain que l'homme craint naturellement la mort « et la dissolution de son corps ; mais celui qui a foi dans « la croix, attache moins de prix aux choses naturelles ».

« Les Platoniciens », dit saint Augustin [1], « ne purent « remplir le rôle de la vérité, comme les autres le rôle de « l'erreur. Il leur a manqué à tous l'exemple d'une hu« milité divine, qui a éclaté au temps le plus favorable « dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; de« vant cet exemple unique, tout orgueil, si violent qu'il

[1] *Epist.* CXVIII.

« soit, plie, se brise et s'évanouit... Voilà pourquoi les « erreurs des païens, dont les principales étaient celles « des Epicuriens et des Stoïciens, durèrent jusqu'au temps « du christianisme. Au temps où nous sommes, elles sont « tellement oubliées, que c'est à peine si, dans les écoles « des rhéteurs, on se rappelle encore en quoi elles con- « sistaient. Aujourd'hui toute secte qui s'élève contre la « vérité, c'est-à-dire contre l'Eglise du Christ, n'ose entrer « en lutte qu'en se couvrant du nom chrétien... Et puis- « que l'aveuglement des intelligences est devenu si pro- « fond sous la masse des péchés et par l'attachement à la « chair, pouvez-vous douter qu'il y eût pour le genre hu- « main une voie meilleure pour aller à la vérité, que « l'autorité d'un homme uni à la vérité elle-même d'une « manière ineffable et miraculeuse, remplissant sur la « terre le personnage de la vérité, enseignant des choses « bonnes et justes, en accomplissant de divines et ame- « nant les hommes à croire utilement ce qu'ils ne pou- « vaient pas comprendre doctement ? »

En sa qualité d'Homme-Dieu, Jésus-Christ est donc l'unique modèle de tous les hommes, puisqu'il se rapproche d'eux sans cesser d'être infiniment élevé au-dessus d'eux, qu'il se laisse imiter sans jamais pouvoir être atteint, restant celui devant qui les plus hautes perfections de la terre sont obligées de s'incliner respectueusement. Et comme la voûte céleste s'éloigne à mesure que s'élève le voyageur qui gravit une montagne, ainsi chaque degré que franchissent les saints sur l'échelle ascendante de la perfection, leur montre avec plus d'évidence l'intervalle infini qui les sépare de leur divin Modèle. Par cela même qu'il est l'Homme-Dieu, il est pour tous

l'unique modèle, car lui seul représente l'humanité pure, vraie, idéale, sans particularité nationale ou individuelle, il offre la mesure absolue de la perfection sous toutes ses faces. Cette union harmonieuse de toutes les vertus en lui, de l'humilité et de la grandeur d'âme, des qualités de l'homme intérieur et de celles du zèle expansif, de la contemplation et de la force active et féconde en œuvres, nous a paru naguère [1] si miraculeuse que nous avons dû confesser la divinité de celui qui nous offrait cette union glorieusement réalisée en sa personne. C'est en lui et seulement en lui que se trouve la possibilité d'un idéal de l'humanité, d'un idéal universel, éternel, embrassant tout, satisfaisant à tout, dominant d'une hauteur infinie et l'espace et le temps.

Nous voici ramenés nécessairement à notre point de départ, au mystère du Dieu fait homme. Le rationalisme ne refuse pas d'admettre le Christ comme l'idéal de l'humanité, c'est au contraire son idée favorite. Mais il ne reconnaît pas le fondement mystérieux qui soutient la sainte humanité de Jésus-Christ, la divinité qui seule en fait une humanité pure, une humanité typique d'une portée universelle. C'est pourquoi le Christ idéal des rationalistes n'est qu'un vain fantôme, sans vertu, qui, examiné de près, s'évanouit, qui ne vaut pas mieux que l'esprit qui l'a inventé, et ne possède pas l'autorité qu'il faut pour forcer les hommes à l'obéissance. Ce n'est qu'en sa qualité d'Homme-Dieu que le Christ pouvait être le tout de tous, la lumière qui éclaire toute intelligence, le

[1] T. II, p. 421

foyer qui communique sa chaleur au cœur humain ; ce n'est qu'ainsi que ses paroles sont esprit et vie. Oui, pour que sa qualité de type universel et éternel acquière toute son importance et tout son éclat, et qu'il domine toutes les contradictions du cœur humain si opiniâtre, il faut qu'il soit le Fils de l'Eternel, qui a été obéissant jusqu'à la mort, qu'il soit l'auteur et le maître de la vie, qui est descendu dans la nuit du tombeau, qu'il soit le co-participant de la béatitude divine, mort de la mort des esclaves. C'est à cette condition seulement que son humilité brillera de tout son éclat, que ses souffrances confondront le jugement d'un monde lâche, que sa vie entraînera les hommes à l'imiter avec une puissance irrésistible. Voilà ce qui est nécessaire pour qu'il demeure notre idéal, éternel et présent, dont la beauté est toujours ancienne et toujours nouvelle.

Modèle universel, le Fils de l'homme est aussi le juge universel. Le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils[1]. Il viendra un jour comme juge, et tous seront jugés par lui, en lui, d'après lui, car il est notre idéal et la loi incarnée de notre vie.

[1] *Joan.*, V, 22.

CHAPITRE XII.

LE CHRIST ROI.

Ministère royal du Christ, son importance. — Le Christ chef de l'humanité. — Son action dans l'histoire. — La grâce du Christ. — Sa définition précise. — La grâce et la liberté. — L'Eglise, royaume et corps du Christ. — Double essence de l'Eglise. — L'esprit et le corps. — La cité de Dieu et la cité du monde. — L'Eglise invisible des protestants. — Le salut dans l'Eglise. — Hors de l'Eglise, pas de salut. — Vraie et fausse tolérance. — Les sacrements. — Leur fondation dans le Christ et dans l'Eglise. — Leur rapport avec la nature de l'homme. — Le développement de l'homme dans sa sphère naturelle et dans sa sphère surnaturelle. — Notes additionnelles.

Jésus-Christ est l'unique, la vraie, l'éternelle victime de réconciliation ; c'est de lui qu'est venu le salut de tout le genre humain ; c'est en lui que tous les sacrifices de l'ancienne loi, qui n'étaient que des figures, ont eu leur accomplissement. En lui s'est manifestée la justice du Père et sa sainteté. L'invisible essence du Père, avec sa sagesse et sa majesté, sa miséricorde et son amour, s'est présentée à nous dans sa personne. Il est donc la lumière qui éclaire le monde des esprits, l'amour qui remplit pour toujours les cœurs des créatures intelligentes, la source à laquelle tous les êtres puisent la vie, cette vie qui, avant l'origine des choses, était dans le sein du Père, qui de là se répand sur le Fils, qui éternellement afflue et reflue dans la sainte Trinité, et qui a été communiquée aux créatures par le Fils. Il est la vigne et nous sommes les ra-

meaux qu'il associe à sa propre vie [1]. Il nous a rachetés de son sang et nous sommes sa propriété éternelle. Il est descendu dans le séjour où la mort détenait les justes de l'Ancien Testament depuis le commencement du monde, et il les en a retirés et introduits dans son royaume ouvert par sa mort [2]. Elevé à la droite du Père, il régit, protége et mène à leur perfection ceux qui lui appartiennent, Seigneur, Roi et Chef réel [3] de ce nouveau royaume de la grâce et de la rédemption, de la société des saints, royaume qui embrasse tous les temps et toutes les créatures, les anges et les hommes [4], répandant en eux le torrent continuel de ses grâces, les défendant contre les attaques violentes et contre les piéges cachés des ennemis visibles ou invisibles, les nourrissant du pain de vie et les comblant de tous les biens célestes, jusqu'à ce que brille le jour où l'Eglise militante passera du combat au triomphe et déposera comme lui son vêtement d'humilité pour entrer avec lui et après lui dans la gloire de l'éternité [5]. Et ce royaume de Jésus-Christ n'aura pas de

[1] *Ephes.*, v, 26; *Hebr.*, II, 10.

[2] *Luc*, XXIII, 42, 43; *Ephes.*, IV, 3, 9; *Hebr.*, II, 39, 40.

[3] Et non pas seulement dans le sens figuré comme un roi de la terre. Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. VIII, art. 1; et *in Ephes.*, IV, 15; *in Cor.*, IX, 3; Orig. *C. Cels.*, VI, 48.

[4] *I Petr.*, III, 22; *Ephes.*, I, 20; IV, 15.

[5] *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam suo tempore consequendam vere promeruisse censeantur.* (*Concil. Trident.*, sess. VI, cap. 16.)

fin [1]. *Christus vincit, Christus regnat, Christus populum suum ab omni malo defendit.* — Cette inscription gravée sur l'obélisque de la place de Saint-Pierre à Rome est l'abrégé de l'histoire du monde. Nous allons donc considérer l'essence, l'étendue et le mode d'action de la royauté de Jésus-Christ.

Les Prophètes avaient déjà représenté le Christ comme un dominateur dont le règne s'étend depuis l'orient jusqu'au couchant [2]. Il était déjà Maître, Roi et Seigneur dès les jours de ses abaissements [3]. Dans la plénitude de son absolue puissance, à laquelle tout est soumis au ciel et sur la terre, il fonde son Eglise [4], son royaume visible sur la terre ; il choisit, appelle et envoie ses Apôtres, administrateurs de son royaume, hérauts de ses lois divines, dispensateurs de ses grâces, leur promettant l'assistance du Saint-Esprit, leur communiquant le pouvoir de lier et de délier, les établissant prêtres du nouveau royaume, et leur mettant entre les mains une oblation nouvelle et pure. Mais ce n'est qu'après sa mort que sa royauté se montre dans tout son éclat. C'est alors que l'ancienne Alliance passe et cède la place à la nouvelle qu'il a scellée de son sang. En ressuscitant il a vaincu le péché et la mort, et montré en lui-même cette gloire et cette parfaite consommation, à laquelle toute la création visible doit être conduite avec son chef, le Fils de l'Homme.

[1] *Symbol. Nic.* — *Constantinop.*

[2] *Ps.* II, 6; *Isa.*, IX, 6 ; *Dan.*, VII, 14. Cf. tom. II, p. 322.

[3] *Luc*, I, 32 ; *Joan.*, XVIII, 39 ; *Matth.*, XXV, 34.

[4] *Matth.*, XVI, 18.

Là où il sera les membres seront aussi. L'éclatante gloire qui l'environne se répandra aussi un jour sur les siens. Sa victoire sur le péché et sur la mort, sur les ténèbres et sur le tombeau, sera leur victoire. Encore un peu de temps de fidèle attente et le grand jour de la résurrection commencera à poindre pour toute créature. Il sera beau ce jour et plein de délices, la vue de notre Chef nous en est un gage ; par sa mort, en effet, il a vaincu notre mort, et par sa résurrection il nous a rendu la vie [1]. De là la joie que témoigne l'Eglise à la fête de l'Ascension : c'est qu'en Jésus-Christ notre faible *nature s'est assise à la droite du Père, et qu'elle participe de sa divinité* [2]. Etroitement uni à tous ses membres, en s'élevant, il *entraînera tout* [3] avec lui-même, jusqu'à ce que tout lui soit complétement soumis à lui comme à son Père [4]. Il reste donc parmi les siens tous les jours jusqu'à la fin du monde ; et là où deux ou trois sont rassemblés en son nom pour prier, il est au milieu d'eux [5], pénétrant de son Esprit tous les règnes de la création, remplissant déjà le présent des vertus du monde à venir [6].

[1] *Præf. Eccles. in Pasch.*

[2] *Præf. Eccles. in Fest. Ascens. Domin. : Christus apostolis cernentibus est elevatus in cœlum unitamque sibi fragilitatis nostræ substantiam in gloria tuæ dexteræ collocavit, ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes.*

[3] *Joan.*, XII, 32.

[4] *I Cor.*, XV, 24.

[5] *Matth.*, XVIII, 20.

[6] L'état de gloire n'exclut pas le corps, non plus que le ciel l'espace. Il y a pour le corps glorifié qui reste toujours corps, c'est-à-dire une substance bornée, il y a un lieu déterminé

Quant à dire jusqu'où s'étend l'empire du Christ, il n'y a que Dieu qui en soit capable, Dieu dont l'œil est toujours ouvert d'en haut, et sur les peuples qu'il suit dans leur marche à travers l'histoire depuis l'origine jusqu'à la consommation des temps, et sur toute la race humaine avec ses innombrables fourmilières qui n'ont rien de caché pour lui, et enfin sur le monde des esprits bienheureux et son admirable hiérarchie [1]. Tout cela est soumis à Celui qui soutient toute chose par l'efficacité de sa parole [2] et qui étend sa puissance sur tout ce qui existe. Tout dans l'univers doit concourir au service de sa grâce, toutes les directions de la vie doivent mener à lui ; l'histoire universelle ne peut rien être autre chose que le progrès toujours ascendant de la Rédemption et de la sanctification de la race humaine [3]. Donc celui-là seul peut connaître exactement l'action et la fonction du Christ comme roi, qui pénètre jusqu'au fond des cœurs et y observe les luttes mystérieuses de son esprit et de sa grâce, qui est donnée à tous, qui les prévient même [4]

d'existence, une demeure, *mansio* (*Joan.*, XIV, 2), bien qu'il ne soit plus soumis aux mêmes conditions d'espace que les corps terrestres. Là l'élément physique et l'élément moral, l'élément spirituel et l'élément corporel seront unis dans une harmonie parfaite. Bien que le Fils n'eût pas quitté le ciel comme Verbe de Dieu, cependant il dit qu'il doit quitter la terre et retourner à son Père. (*Joan.*, III, 13 et 16, 28.)

[1] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. VIII, art. 3.

[2] *Hebr.*, I, 3 ; II, 8 ; *Ephes.*, I, 20, 22.

[3] Thom. Aquin., *l. c.*

[4] *Joan*, I, 9 ; *I Joan.*, II, 2. Le pape Alexandre VIII a condamné cette proposition : *Pagani, Judæi, Hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum.* Cf. Viva,

pour les conduire dans la voie du salut; qui coopère avec ceux qui la reçoivent, et qui parfait son œuvre en tous ceux qui la reçoivent pleinement [1]. Tout ce qui sur la terre désire et soupire, lutte et fait effort, se laisse ravir à l'espérance et se livre avec confiance à la foi, travaille et combat, souffre et se résigne, médite la pensée de l'éternité et accomplit des œuvres en vue du salut; tout cela, c'est lui qui en est le principe, lui qui le conduit d'une main paternelle, lui qui le couvre de sa protection royale, qui l'éclaire en envoyant son esprit dans les cœurs, qui le fortifie par l'action de sa grâce dans les âmes [2].

Il n'est pas seulement dans l'histoire du monde le point de départ et la fin de tout, mais encore il ne se fait pas une bonne action qui ne reçoive de lui la première impulsion, depuis le premier regard que le pécheur élève vers Dieu, jusqu'à la grâce du martyr.

Il est le juge de tous, *le juge des vivants et des morts* [3],

Thes. damn. in Propos. IV, V, XXVII, XXIX, *damn. ab Alexand.*, VIII, II, 5 et seqq. — Cf. (Pseudo) Prosper, *De vocat. gent.*, II, 15 : *Adhibita est semper universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ, etsi parcioris occultiorisque gratiæ fuit, sufficit tamen omnibus ad testimonium.*

[1] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 3 et seqq.; *Concil. Arausic.*, II, can. 5.

[2] Cf. Suarès, *De gratia, Proleg.*, III, c. II; Maldonat, *in Joan.*, I, 9; August., *De Magistro*, IX, 38; *in Ps.* VI, 8. — Sous le nom de première grâce, les Pères entendent toute bonne inspiration venant de Dieu et non pas seulement la foi parfaite. (August., *ad Bonif.*, I, 3, 7; Fulgent., *De incarnat. et gratia*, cap. XXV; Prosper, *l. c.*, II, 8.)

[3] *Rom.*, XIV, 9.

parce qu'il est le Seigneur qui les conduit tous au salut éternel, parce qu'il est le Roi du monde. Le jugement universel qu'il doit exercer un jour [1] n'est que la conséquence nécessaire et l'accomplissement de sa fonction de roi, en vertu de laquelle il gouverne le monde et dirige l'humanité dans le dédale de l'histoire [2]. Maître de l'humanité et roi de la nature unie à l'humanité par des liens indissolubles, il fixe du regard le but vers lequel tout doit marcher, il étend invisiblement, et quelquefois même visiblement son bras sur les nations et règle leurs destinées. Son action dans la vie des peuples est aussi irrésistible que douce. La mort et la vie, le bonheur et le malheur, la gloire et l'abaissement dans la vie des nations comme dans celle des individus, ne sont autre chose que les voies qu'il leur trace pour les conduire au salut, voies souvent douloureuses par lesquelles il visite les âmes égarées. Ces voies qu'il suit pour sauver les âmes et pour apporter la vie au monde seront un jour mises à découvert, et le voile qui recouvre ces intimes secrets des âmes pour la conquête desquelles il lutte de toute la force de son amour, dont les uns lui résistent, tandis que les autres se livrent à lui, ce voile sera un jour arraché. La manifestation de ces mystères, jusque-là cachés de la vie de Jésus dans l'humanité, et de la vie de l'humanité qu'il attire à lui, voilà ce que sera le jugement. Alors seront manifestées les pensées de Dieu et les pensées des hommes, celles-là *pensées de paix et non*

[1] *Joan.*, V, 27; *Act.*, X, 42.

[2] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. LIX, art. 4.

d'amertume; car toutes les voies de Dieu sont des voies de justice et de miséricorde [1].

Si l'étendue du royaume de Dieu nous échappe, au moins savons-nous déjà que cette idée d'un royaume de Dieu est une idée tout à fait propre à la révélation, idée d'une grandeur et d'une sublimité infinie. Toute la création forme le royaume de Dieu. Les êtres de tous les degrés et de tous les ordres, les créatures de toutes les espèces et de toutes les classes ne sont que les agents de sa volonté sainte. Le règne de Dieu se révèle dans les lois qui règlent la marche des étoiles, il s'affirme dans les cœurs par la voix de la conscience. Il se manifeste jusque dans le moindre mouvement d'une âme, et il éclate à tous les yeux dans toutes les grandes catastrophes de l'histoire.

Dieu est infiniment sublime et admirable dans son action sur les âmes qu'il appelle à son royaume de gloire, infiniment riche et puissant dans sa grâce par laquelle il éclaire la raison, il émeut le cœur, il répand sur l'esprit une clarté surnaturelle, il met dans l'âme une force surnaturelle et arrache à la volonté des fruits de salut.

Comment le Christ dispense-t-il ses grâces? Avant tout il le fait avec une liberté pleine et entière. Lorsque, en effet, il appelle l'homme à son admirable lumière [2], qui lui fait connaître des vérités que sa nature, réduite à ses seules forces, n'eût jamais connues, lorsqu'il inspire au cœur de l'homme un amour qui le fait planer fort au-

[1] *Jérém.*, XXIX, 11; *Ps.* XXIV, 4.

[2] *I Petr.*, II, 9.

dessus de toutes les choses créées, lorsqu'il dépose dans une âme *la semence de Dieu*[1], qui fait de cette âme la bien-aimée, la favorite de Dieu, il donne alors à l'homme ce que sa seule raison n'eût même jamais soupçonné, ce que son cœur n'eût pas même osé désirer, ce qui enfin dépasse de beaucoup la sphère et les besoins stricts de toute créature ; il donne donc ce qu'il veut, parce qu'il le veut, quand il le veut, et dans la mesure qu'il le veut ; il communique ses dons par un mouvement de son amour le plus pur et le plus désintéressé ; quant à la raison qu'il a de donner, il la trouve toute en lui et nullement dans la créature, qui ne saurait d'ailleurs jamais mériter ces dons[2].

Ces grâces qu'il donne librement, l'homme les reçoit aussi dans la plénitude de sa liberté, liberté que la grâce élève loin de l'étouffer. Car il les donne à l'homme, être fini, mais intelligent, et qui comme tel est le maître de ses actes, et se possède lui-même dans sa liberté et par sa liberté. Il donne ses grâces comme cause première, et la cause première appelle la cause seconde, loin de l'exclure, et veut qu'elle agisse conformément à sa nature. Il donne sa grâce pour couronner[3] dans l'homme

[1] *I Joan.*, III, 9.

[2] *Hujusmodi dona sive auxilia supernaturaliter homini data gratuita vocantur..... quia gratis divinitus dantur. Non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne hujusmodi auxilia debeantur, cum hæc facultatem humanæ naturæ excedant.* (Thom. Aquin., *Compend. theolog.*, cap. 143 ; *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 1, 2, 3, 4.

[3] August., *De gratia et libero arbit.*, *per tot.* — *Est proprium homini, quod voluntarie agat, et suis actibus dominetur ; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus, suo auxilio cogit ad recta*

l'œuvre qui s'y fait sur le fondement de la liberté. Saint Augustin [1] a dit que la grâce de Dieu ne peut manquer d'être suivie du succès, lorsqu'elle veut sauver les hommes. L'abîme de l'iniquité n'est pas tellement profond chez l'homme que l'abîme de l'amour divin ne soit encore plus profond. Or, c'est de cet abîme de l'amour de Dieu que découle la grâce qui agit sur le cœur récalcitrant, jusqu'à ce que, instruit et déterminé par des influences extérieures et par des inspirations intérieures, dompté par la puissance irrésistible de l'amour, il se livre à elle tout entier, comme fit saint Paul [2]. C'est avec le concours de sa propre liberté et par elle, non point sans sa liberté ni contre elle, que la volonté rebelle est enfin vaincue et soumise. Si la grâce a brisé la résistance

agendum..... causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie et non coacte agamus. (Thom. Aquin., *C. Gent.*, III, 148; *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 9, cap. 5.) — *In illo effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur gratia cooperans.* (Thom. Aquin., I, II, qu. CXI, art. 2.)

[1] *Non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.* (*Ad. Simplic.*, I, 2. Cf. *De corrept. et grat.*, c. XIV.)

[2] *Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates.* Secr. Miss., *in Dom.*, IV, p. Pentec. — August., *ad Simplic.*, *l. c.*: *Quis dicat, modum, quo ei persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse?* — La prédestination suppose la prescience divine comme une condition essentielle : la certitude du succès repose sur l'une et l'autre. — *Prædestinatio est, quæ sine præscientia non potest esse.* (*De prædestin.*, §§ 10, 19; *De bon. perseverant.*, XIV, 39; XVII, 41; *De corrept. et grat.*, VII, 14.) L'infaillible certitude de la prédestination ne détruit nullement la liberté.

de l'homme, ce n'est pas qu'elle ait étouffé sa liberté, c'est au contraire parce qu'elle l'a élevée jusqu'à la mettre à l'unisson avec la volonté de Dieu [1] et qu'elle l'a fortifiée d'une manière surnaturelle.

Il donne sa grâce à tous sans exception, quoiqu'il ne la donne pas à tous dans une mesure égale. En effet, il est mort pour tous, et il veut que tous parviennent à la jouissance de la gloire et à la connaissance de la vérité [2] ; « car Dieu ne commande pas l'impossible ; lorsqu'il « ordonne quelque chose, il nous avertit d'abord de faire « ce que nous pouvons, et pour ce qui surpasse nos « forces, d'implorer son secours qui ne nous fera pas « défaut [3] ». « Tant qu'un homme est vivant, ne déses- « pérons pas de son salut », dit saint Augustin [4] ; si les nations ont été faites guérissables [5], à plus forte raison les individus. Il ne donne pas sa grâce à tous dans la

[1] *Quasi non possit esse idem ex utroque.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XXIII, art. 5. Id., I, II, qu. X, art. 4 ; I, qu. IX, art. 1) : *Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat.* (Id., I, qu. LXXXIII, art. 1) : *Deus..... movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones illarum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in utroque secundum ejus proprietatem.*

[2] *II Cor.*, V, 15 ; *II Petr.*, III, 9 ; *I Timoth.*, II, 1 ; *Propos.* V, Jansen.

[3] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 18, cap. 11, 14. Cf. August., *De natur. et grat.*, c. XXVI, XLIII. — *Da quod jubes et jube quod vis.* Prière de saint Augustin. Cf. *Propos.* Jans., *damnatæ Prop.*, I : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis et volentibus et conantibus secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque gratia, qua possibilia fiant.* (*Concil. Arausic.*, II, can. 25 ; *Propos.*, Quesn., *damnat.*, XXVI, XXVII, XXIX ; Thom., *De verit.*, qu. XIV, art. 11 ; Prosper, *De vocat. gent.*, II, 26-31.)

[4] *In Ps.* XXXVI ; serm. II, 11.

[5] *Sag.*, I, 14.

même mesure ; elle est distribuée à chacun « selon la « mesure du donateur, Jésus-Christ[1] ». Est-ce que les dons de la nature ne sont pas répartis eux-mêmes avec une admirable diversité selon les pays, les peuples, les temps et les personnes ? De quel droit la créature se plaindrait-elle à son Créateur en lui disant : Pourquoi m'as-tu fait ainsi[2] ? La souveraine volonté de Dieu donne à chacun selon son bon plaisir ; dans sa libre générosité elle donne autant à ceux qui sont venus travailler à la vigne seulement à la dernière heure, qu'à ceux qui ont porté le poids du jour et de la chaleur, libérale jusqu'à l'excès pour quelques-uns, sans être injuste pour personne[3]. Ses voies sont toujours celles de la miséricorde et de la vérité[4]. O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu, combien ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables[5] !

Le juste uni à Dieu par un amour fidèle peut bien, conformément à la promesse de Dieu, conquérir la couronne de la vie éternelle, s'élevant de degré en degré, et toujours soutenu par la grâce de Dieu[6] ; mais la vocation

[1] *Ephes.*, IV, 7.

[2] *Rom.*, IX, 20.

[3] *Matth.*, XX, 1.

[4] *Ps.* CXVIII, 151.

[5] *Rom.*, II, 33. — *Judicia Dei, quoniam justa et alta sunt, nec vituperari possunt nec penetrari..... Cur igitur hoc tam magnum beneficium* (*perseverantiæ finalis*) *aliis dat, aliis non dat Deus apud quem non est iniquitas nec acceptio personarum ? Sine murmure adversus Deum dignentur ignorare nobiscum.* (August., *De corrept. et grat.*, c. VIII.

[6] *II Cor.*, III, 18 ; *II Tim.*, IV, 7 ; *Concil. Trident.*, sess. VI can. 26.

à la grâce et la sanctification même, il ne peut la conquérir par sa propre force, elle est méritée par le sang de Jésus-Christ exclusivement[1]; et même en couronnant nos bonnes actions, ce sont encore ses dons qu'il couronne[2]. Et comme c'est lui qui a commencé l'œuvre de notre salut, c'est encore lui qui l'achève et qui, dans la liberté de son amour, nous accorde le don de la persévérance[3]; de sorte que, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin. « Que si l'on nous demande », dit saint Augustin[4], « d'approfondir ce mystère, pourquoi la « grâce opère dans les uns de manière à produire le « bien, et non dans les autres, nous n'avons que deux « mots à répondre : *O profondeur de la sagesse ! et, est-« ce que pour cela Dieu est injuste ?* Que celui qui ne se « contentera pas de cette réponse, cherche quelqu'un de « plus savant que nous, mais qu'il prenne garde de ren-« contrer un séducteur ».

Ainsi l'Eglise nous avertit d'être humbles, et nous met en garde contre une fausse sécurité. Du reste, un coup d'œil jeté sur notre propre vie nous apprendra à ne pas compter outre mesure sur notre fidélité à correspondre à la grâce de Dieu. Mais en même temps l'Eglise est bien

[1] *Concil. Trident.*, sess. VI, cap. 8.

[2] *Ibid.*, cap. 16; August., *Ep.* CCXIV, 5.

[3] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 16, 22, 23. — *Hoc donum Dei suppliciter emereri potest, omitti contumaciter non potest.* (August., *De don persever.*, c. VI; Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. CXIV, art. 9.)

[4] *De spirit. et litt.*, cap. 34.

éloignée d'énerver la force morale de l'homme et d'introduire un désolant fatalisme ; elle nous enseigne bien plutôt à nous appuyer de toutes nos forces sur la grâce de Dieu, et à attendre de la miséricorde de Dieu le salut ainsi que tous les moyens d'y parvenir. Elle nous représente l'homme déterminé de Dieu, mais aussi se déterminant lui-même[1], l'œuvre du salut comme étant une opération de Dieu dans l'homme, en même temps qu'un travail de l'homme en Dieu[2]. Cette doctrine de l'Eglise n'est que le développement d'une pensée fondamentale de l'Ecriture, laquelle nous enseigne que notre salut n'est pas le résultat de notre vouloir et de nos efforts, qu'il est l'effet de la miséricorde de Dieu, sans laisser toutefois de nous exciter à faire ce qui dépend de nous en disant : « Veillez et priez, afin que vous ne suc« combiez pas à la tentation[3] » ; « Opérez votre salut « avec crainte et tremblement[4] » ; « Ayez soin de confir« mer votre vocation par vos bonnes œuvres[5] ». « Dieu », dit saint François de Sales[6], « n'a préparé le paradis que « pour ceux desquels il a prévu qu'ils seraient siens.

[1] Cf. *Prop.* Jansen., *damnat. Prop.* II : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* (*Concil. Trident., l. c.*, cap. 5) : *Eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponuntur, ita ut tangente Deo cor hominis... neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.*

[2] *Rom.*, IX, 16.

[3] *Matth.*, XXVI, 41.

[4] *Philipp.*, II, 12.

[5] *II Petr.*, I, 10.

[6] *Traité de l'amour de Dieu*, III, 5.

« Soyons donc siens par foi et par œuvre, et il sera nôtre « par gloire. Or, il est en nous d'être siens : car, bien « que ce soit un don de Dieu d'être à Dieu, c'est toute- « fois un don que Dieu ne refuse jamais à personne, « mais offre à tous pour le donner à ceux qui, de bon « cœur, consentiront à le recevoir ». Saint Augustin[1] dit aussi : « L'Apôtre commande d'avoir la charité, « blâme celui qui ne l'a pas et le prie de l'avoir abon- « damment. Par le commandement reconnais ce que tu « dois avoir ; par la réprimande apprends ce que tu as « perdu par ta faute, et dans la prière reconnais la « source où tu dois puiser ce que tu veux avoir[2] ».

Ainsi la raison dernière de notre salut éternel c'est la grâce de Jésus-Christ, et l'unique raison de notre perte c'est notre volonté propre.

C'est ainsi que la doctrine de l'Eglise établit d'une manière simple, claire et profonde, une admirable harmonie entre les droits de Dieu dans l'œuvre de notre salut et les droits de l'homme, qu'elle sauvegarde notre

[1] *De corrept. et grat.*, c. III. Cf. *Concil. Trident.*, sess. VI, c. 13 : *In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.*

[2] *Solid. Declar.*, II ; *De lib. arbitr.*, § 20 : *Sacræ litteræ hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem..... simpliciter soli divinæ operationi et Spiritui sancto attribuunt.*

Calvin s'exprime avec plus de force encore (*Instit.*, III, 21) : *Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna prædestinatur.*

Voyez, au contraire, le concile de Trente (sess. VI, can. 17) : *Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam con-*

nature, notre liberté, notre dignité morale non moins que le domaine absolu de Dieu sur sa créature, la prédétermination divine en même temps que la détermination propre de l'homme. C'est ainsi qu'elle sait concilier l'élément religieux avec l'élément moral. La doctrine des protestants, au contraire, enseignant que la nature humaine est pervertie dans son essence, devait nécessairement condamner l'homme à une passivité absolue dans l'œuvre du salut, et avoir pour conséquence inévitable une prédestination absolue, soit au salut, soit à la damnation. Dans cette doctrine Dieu est tout, l'action de l'homme n'est qu'apparente, ce qui répugne à notre conscience morale aussi bien qu'à la sainteté de Dieu et à sa justice. Dans un tel système il ne saurait plus y avoir ni liberté ni histoire. Au contraire, le Pélagianisme ou, ce qui est la même chose, le rationalisme de toutes nuances, voit dans la liberté de l'homme la raison dernière et exclusive de toute sa vie morale. L'initiative et le couronnement, tout appartient à l'homme dans ce système. C'est lui seul qui décide finalement de son sort : ce qui anéantit l'idée d'un Dieu maître et gouverneur du monde. Ainsi, dans le système protestant il n'y a de place que pour une religion qui conduit au fanatisme et au fatalisme, il n'y en a plus aucune pour une moralité véritable ; et dans celui des rationalistes, la moralité, l'élément moral (religion humanitaire, civilisation moderne) subsiste seul ; et, manquant de soutien, ne

tingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere utpote divina potestate prædestinatos ad malum, anathema sit.

tarde pas à disparaître dans la corruption des mœurs [1].

En rejetant de droite et de gauche les excentricités de l'erreur, la doctrine de l'Eglise a ouvert aux méditations du penseur un vaste champ où les plus profonds mystères de la foi se rencontrent avec les plus hauts problèmes de la spéculation philosophique, et finalement elle a évité les deux abîmes où tombe tout ce qui s'écarte du droit chemin de la vérité : le panthéisme et l'athéisme [2].

Le royaume du Christ s'offre à nous visiblement et comme un corps parfaitement organisé dans son Eglise Car l'humanité régénérée dans la grâce par les mérites de Jésus-Christ, l'humanité qui appartient à Jésus-Christ, n'est pas simplement une masse inerte, une multitude

[1] « La plus grande part de responsabilité, dans l'erreur du rationalisme et dans ses conséquences, retombe sur la direction suivie par la théologie depuis Luther jusqu'à Lessing. Puisque pendant des siècles l'accord a manqué entre le christianisme et l'esprit humain, puisque, des siècles durant, la morale, cette sœur inséparable de la religion, a été traitée avec le dernier mépris, il n'est que naturel de voir maintenant l'humanité se soulever contre le christianisme, la raison contre la révélation ». (Beyschlag, *Lessings Nathan der Weise*, Berlin, 1863, p. 30.)

On est généralement d'accord aujourd'hui, et avec raison, pour restreindre ce principe de l'ancienne dogmatique : *In conversione homo se habet mere passive,* on admet la coopération active de celui qui reçoit la grâce ». (Luthardt, *Compendium der Dogmatik.,* p. 187.)

[2] Dans le sein de l'Eglise (Cf. *Innocent.*, XII, d. 7 Febr., 1694) plusieurs systèmes existent : le thomisme, le congruisme (molinisme) et l'augustinianisme. Unanimes à affirmer la persistance de la liberté humaine sous l'action divine, ils diffèrent dans la manière d'expliquer comment se fait le concours de l'une et de l'autre. En dehors du christianisme, sont le jansénisme et le protestantisme, qui nient la liberté.

confuse, sans lien intérieur et sans forme extérieure [1]. Son divin Chef a envoyé son Esprit, lequel procède de lui, pour s'emparer de tous ceux qu'il s'est choisis, les régénérer en s'unissant à eux réellement et intimement. Ainsi il se constitue à lui-même dans l'humanité un corps visible, qui lui est uni organiquement, comme les membres le sont à la tête. Là est le temple où il habite dans la plénitude de sa vie humaine et divine, temple construit avec des pierres vivantes, dont chacune est à son tour un temple [2]. Là est le centre de toutes les grâces, le foyer où brûle continuellement ce feu qu'il est venu allumer, l'autel où il exerce à jamais son ministère sacerdotal, inséparable de sa dignité de Roi, l'endroit où retentit sans cesse sa parole prophétique, la demeure de Dieu, le lieu où vient l'Esprit que le Seigneur envoie, cet Esprit qui s'empare des individus comme des nations, les inspire, en fait des vases d'élection pour recevoir la grâce, c'est là que se trouve la sainte piscine où les enfants de Dieu se purifient de plus en plus, afin de paraî-

[1] « C'est une erreur capitale », dit Klieforth (*Berlin, protest. Kirche*, K.-Z. du 27 janvier, 1855), « de n'envisager ce royaume de Dieu, cette Eglise des saints que sous la face subjective. Ce qu'on a ainsi, ce n'est pas l'Eglise, ce n'en est que l'idée. L'Eglise est une institution ayant une existence objective, c'est-à-dire réelle, fondée de Dieu avec sa hiérarchie, ses fonctions, ses états, sa constitution ».

[2] *II Cor.*, VI, 16.

Cœlestis urbs Jerusalem,
Beata pacis visio,
Quæ celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris,
Sponsæque ritu cingeris
Mille angelorum millibus.
(Hymn. Eccles. *in Dedic. Eccl.*)

tre un jour devant *lui sans taches ni rides.* Ce qu'il avait préfiguré dans l'ancien Testament par le Saint des saints, trouve là son accomplissement [1]. Comme le Christ est la plénitude de Dieu, ainsi l'Eglise est la plénitude du Christ, de lui qui accomplit tout en tous [2]. Ainsi l'Esprit de Jésus-Christ est véritablement un Esprit créateur [3]; il transforme les instruments du péché en de nouveaux organes dans lesquels se manifeste la gloire de Jésus-Christ; et de même qu'un grand artiste tire une belle statue d'un bloc informe, il a su tailler dans la masse de l'humanité déformée par le péché, ce chef-d'œuvre d'une grandeur et d'une beauté surnaturelles, qui se nomme l'Eglise de Dieu ; l'Eglise, ce grand arbre dont les racines vont jusqu'aux dernières couches de la nature, et dont la tête s'élève jusque dans le ciel; l'Eglise, qui embrasse dans un même lien mystérieux, et le monde de ceux qui sont parvenus à la perfection et au triomphe, et l'assemblée toujours militante de ceux qui sont encore sur la terre, et la multitude souffrante de pauvres âmes, retenues pour un temps dans le séjour de la purification : corps immense qui a pour Chef Jésus-Christ [4]. Ainsi l'Esprit-Saint est véritablement le Consolateur; puisque c'est par lui et en lui que Jésus-Christ continue de vivre parmi

[1] *IV Rois*, XXI, 7.

[2] *Ephes.*, I, 23; IV, 13; *Col.*, II, 9, 10; *I Cor.*, XII, 12. L'Eglise, c'est Jésus-Christ.

[3] *Veni Creator Spiritus.*

[4] *Non solum qui modo sunt fideles, sed et qui fuerunt ante nos et qui post nos futuri sunt usque ad finem sæculi, omnes ad corpus ejus pertinent, cujus corporis ipse caput est.* (Augustin, *in Psal.* LXII, 2.)

nous. Il prépare au Fils la voie du cœur, il forme le Christ dans les âmes et propage le royaume de Dieu sur la terre.

Jésus-Christ est donc véritablement, selon l'expression de saint Irénée [1], le résumé de toutes les générations humaines, et cela dans l'Eglise et par l'Eglise. Dieu le Père l'a élevé au-dessus des principautés, des puissances, des vertus et des dominations, et de tout nom qui est prononcé non-seulement en ce monde, mais dans l'autre. Il a tout mis sous ses pieds et l'a établi comme chef sur toute l'Eglise, qui est la plénitude de Celui qui accomplit tout en tous [2]. Comme il a divinisé l'humanité par son union personnelle avec la divinité, ainsi tous les hommes rachetés par lui doivent, réunis en un corps par l'Esprit, être entés comme des branches dans un même corps, le corps de Jésus-Christ. L'union de son humanité sainte avec Dieu est le modèle et la cause efficiente de l'union de l'humanité rachetée avec lui-même et par lui avec son Père. Indissolublement unie à la divinité par le lien de l'Incarnation, sa sainte humanité n'en sera plus jamais séparée ; indissolublement unie avec Jésus-Christ par l'habitation en elle du Saint-Esprit, l'Eglise ne sera plus jamais séparée de son chef. De même que l'époux n'abandonne pas l'épouse, de même le Seigneur ne délaisse plus l'épouse qu'il a fiancée, avec laquelle il s'est uni dans l'amour et dans la fidélité pour l'éternité [3]. Le Saint-Esprit lui est une ga-

[1] *Adv. Hæres.*, III, 18 ; IV, 36.

[2] *Ephes.*, I, 21 ; *Col.*, I, 18, 21 ; *I Cor.*, XII, 12 ; *Rom.*, XII, 5 ; *Ephes.*, V, 23.

[3] *Ephes.*, V, 27.

rantie que le Seigneur réside à jamais en elle, *chair de sa chair, os de ses os*[1], éternellement présent, invisible, et néanmoins visiblement efficace. Il a admis notre race dans la communauté de sa vie, l'a rapprochée aussi près que possible de la divinité, l'a même divinisée. Ce qui s'est produit typiquement dans la sainte humanité du Sauveur, doit se reproduire imitativement chez tous les hommes en particulier : son corps croît et s'édifie de jour en jour. Le Christ dans l'humanité et l'humanité dans le Christ, c'est une même chair, un même sang ; les millions d'élus que tous les siècles ont produits sur la terre, et les millions d'esprits bienheureux, quelque part qu'ils soient, ne forment toujours qu'un seul corps, le corps du Christ : corps mystique, mais néanmoins réel, et non pas simplement corps au sens figuré et moral. Il n'y a qu'un seul Seigneur qui est le Chef de tous les êtres[2], un Esprit qui les inspire tous ; un amour qui les anime tous : tous sont le corps du Christ, et ce corps est en Dieu et Dieu est en lui, Dieu est tout en tous[3]. Dieu est descendu vers l'humanité pour habiter en elle[4] ; l'humanité s'est élevée vers Dieu pour demeurer en lui[5] ; le ciel s'est abaissé vers la terre, la terre s'est changée en vestibule

[1] *Ephes.*, V, 29.

[2] Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. VII et qu. VIII, où l'idée du chef et de son union avec l'Eglise se trouve développée.

[3] *I Cor.*, XV, 28.

[4] *Joan.*, I, 14.

[5] *Ibid.*, XV, 4.

du ciel, en tabernacle de Dieu parmi les hommes [1].

Cette admirable incarnation de Dieu dans le Christ et du Christ dans son Eglise, cette rénovation mystérieuse, cette rédemption et cette divinisation de l'humanité dans l'Eglise et de toute la création visible par l'Eglise, nous présente de la manière la plus haute et la plus complète l'essence de toute religion, depuis les premiers mouvements du sentiment religieux jusqu'à son développement le plus haut, qui consiste dans l'incarnation de la divinité et la déification de l'humanité [2].

Ainsi l'Eglise est, selon l'enseignement des saints Pères, le royaume de Dieu et du Christ sur la terre, la continuation de son œuvre parmi les hommes, le corps organisé que son esprit anime [3], que son Verbe enseigne, que sa grâce pénètre de son onction divine, auquel il est toujours présent; c'est le corps sans cesse rajeuni du Christ, une seconde incarnation, son corps mystique, un développement du germe vivant de son vrai corps, uni à

[1] *Apocalyp.*, XXI, 3.

[2] Cf. tom. I, 423.

[3] « Il faut bien, dit le protestant Vilmar (*Die theologie der Thatsachen*, p. 50), que nous passions de l'idée d'une société, prise dans le sens subjectif, simple semence jetée par le Christ, à l'idée d'un établissement réel, développement objectif de ce premier germe ».

« Comme on ne choisit point son père ni sa famille, mais que le sort de la naissance en décide, de même la forme de l'Eglise lui est venue de la Jérusalem d'en haut... Si la chrétienté s'est constituée en communauté, ce n'est point par suite d'une corruption de l'idée de l'Eglise arrivée au moyen âge; la communauté est déjà dans l'épître aux Ephésiens, on la trouve exactement formulée. *Ephes.*, II, 19-22 ». (Hengstenberg, *Evangel. Kirchenzeitung*, 1867, p. 437.)

lui d'une manière indissoluble, auquel il communique la vie par son Esprit[1]. A l'exemple du Seigneur l'Eglise est donc un organisme, un corps humano-divin dans lequel le visible et l'invisible, le terrestre et le céleste, l'humain et le divin se pénètrent réciproquement. De même qu'en Jésus-Christ le divin et l'humain sont unis d'une union hypostatique, de même dans l'Eglise se marient et se pénètrent mutuellement le temporel et l'éternel, le terrestre et le céleste. Les deux parties, les deux formes de vie s'étant unies d'une union indissoluble, une séparation, un divorce n'est plus possible. Il n'y

[1] *Joan.*, XIV, 20-23. — « Lorsque Pierre », dit saint Athanase, parlant aux Juifs, leur dit : « Sache toute la maison d'Israël que Dieu a établi Seigneur et Christ ce même Jésus que vous avez crucifié; il n'a pas voulu parler de sa divinité, mais bien de son humanité, c'est-à-dire de l'Eglise universelle, qui commande et qui règne en lui, depuis qu'il a été crucifié, et qui a été consacrée comme royaume du ciel, pour gouverner avec Jésus-Christ, qui s'est anéanti pour elle ».

Saint Méthode tient le même langage (*Conviv. dec. Virg.* Orat. III, 8) : C'est avec une pleine raison que l'on peut dire que l'Eglise est la chair de sa chair et l'os de ses os, puisque pour l'amour d'elle, le Verbe a quitté le Père qui est au ciel, qu'il est descendu sur la terre pour s'attacher à son épouse, qu'il s'est endormi dans l'extase de sa passion, mourant volontairement pour elle, après l'avoir purifiée par le bain de la régénération, afin de la préparer à recevoir la semence céleste qu'il jette lui-même par sa parole dans les sillons de l'âme, semence que l'Eglise reçoit et développe comme une épouse pour enfanter et élever la vertu. C'est ainsi que s'accomplit exactement cette parole : Croissez et multipliez ; car l'Eglise croît de jour en jour en grandeur, en beauté, en étendue, et cela parce que le Christ lui accorde l'avantage de sa présence et de sa cohabitation, continuant ainsi de s'abaisser jusqu'à nous. Car l'Eglise ne saurait concevoir les fidèles dans son amour maternel ni les enfanter par le bain de la régénération, si le Christ ne se dépouillait lui-même à cause d'elle... de sorte que dans chaque fidèle c'est le Christ qui naît intellectuellement (νοητῶς) ce qui a lieu par le baptême ».

a qu'un seul Christ, il n'y a donc aussi qu'une seule Eglise à la fois visible et invisible: il ne peut y avoir deux Eglises. Dans cette Eglise une, le divin se manifeste dans l'humain, et l'humain se trouve porté et pénétré par le divin : c'est un corps vivant, c'est une société humaine, société de foi et de vie, administrée et gouvernée par Jésus-Christ et par son Esprit. Dans ses membres pécheurs, l'Eglise ne pèche pas, mais elle souffre en eux. La grâce coule en elle comme d'une source toujours jaillissante pour purifier les pécheurs et les élever en perfection, jusqu'à ce que tous (l'Eglise universelle) deviennent un homme parfait, selon la mesure de la plénitude du Christ[1].

Le Christ, en vertu de l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, est en toute vérité l'Homme-Dieu ; de même l'Eglise, à cause de son union réelle[2] avec le Christ son Chef, avec le Saint-Esprit qui l'anime, est en toute vérité une institution humano-divine. Toutes les propriétés de la divinité débordent sur l'humanité du Christ ; l'Homme-Dieu est la voie, la vérité et la vie. De même l'Eglise visible reçoit l'écoulement de toutes les grâces de son Chef, de tous les dons de l'Esprit-Saint, et l'Eglise est la colonne et le fondement de la vérité[3]. Le Père a rendu témoignage à son Fils en disant : « Celui-ci

[1] *Ephes.*, IV, 13.

[2] Sur cette union réelle, organique et non pas simplement morale et dans le sens figuré, de l'Eglise avec Jésus-Christ par l'Incarnation, par l'Eucharistie et dans la gloire, voyez Hilar. *De Trinit.*, VIII, 15 ; Cyrille Alexand. *in Joan.*, XI, 11 ; Petav. *De Incarnat.*, XII, 17.

[3] *I Tim.*, III, 15.

« est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » ; et encore : « Tous « ceux qui l'écoutent écoutent Dieu ». De même le Christ est avec l'Eglise visible, lui qui a dit : « Je suis avec « vous jusqu'à la fin du monde[1] », lui qui a promis le Saint Esprit ; donc, tous ceux qui écoutent l'Eglise écoutent Jésus-Christ et entendent la parole de l'Esprit-Saint qui parle par sa bouche[2]. Pierre déclarait ne vouloir suivre que Jésus-Christ, qui seul possède la parole de la vie éternelle[3] ; de même nous, ce n'est que par l'Eglise que nous recevons la parole de vérité. Le Christ enfin est toujours le même Homme-Dieu, hier, aujourd'hui et dans l'éternité ; qu'il soit dans l'abaissement, couvert d'opprobre et de blessures ; qu'il soit dans la gloire assis à la droite de son Père : de même l'Eglise est toujours le même corps du Seigneur, son épouse unique, choisie, inséparable dans son union avec lui, qu'elle soit dans l'état militant, et voilée de deuil à cause des péchés et de la misère de ses membres, qu'elle soit dans l'état de perfection où il n'y a plus de tache en elle[4]. Si l'Eglise est le corps du Christ, elle est aussi « la plénitude de « Celui qui accomplit tout[5] », le lieu privilégié de la révélation de Dieu et de l'effusion de la grâce, le lieu où a grâce de la rédemption nous est appliquée tout entière sans jamais s'épuiser, où elle se communique non-seule-

Matth., XXVIII, 20.

[2] *Joan.*, XIV, 16, 17.

[3] *Joan.*, VI, 69.

[4] *Ephes.*, V, 24.

[5] *Ephes.*, I, 23.

ment aux individus, mais à l'humanité dans son ensemble, amenant de plus en plus celle-ci à l'unité d'un même corps, à la mesure de la perfection et de la plénitude du Christ[1], à cet état enfin où Dieu est tout en tous[2].

Lors donc que les réformateurs recouraient au Saint-Esprit contre l'Eglise et sa doctrine, ils ne faisaient que défigurer, pour la faire servir à leur but, une vérité de tout temps reconnue dans l'Eglise. Il y avait longtemps que, dans ses luttes contre le pélagianisme, l'Eglise avait enseigné formellement que la foi s'établit par la grâce du Saint-Esprit. Mais il leur restait à prouver que le Saint-Esprit descendu autrefois sur les apôtres, résidait maintenant, après quinze siècles, en eux, les réformateurs, et qu'il se prononçait contre l'Esprit de l'Eglise. Il devait paraître surtout fort singulier que l'Esprit qui était descendu sans aucune médiation et directement du ciel sur les adeptes de la nouvelle confession, et résidait en chaque particulier, se retirât immédiatement de quiconque se mettait en contradiction, soit avec la vraie confession d'Augsbourg, soit avec le formulaire concordiste, ou bien avec le synode de Dordrecht, ou bien encore avec les trente-neuf articles.

« Corps vivant », dit Bellarmin[3], « l'Eglise se compose « d'une âme et d'un corps; l'âme de l'Eglise consiste « dans l'habitation du Saint-Esprit en elle, dans ses dons, « dans la foi, l'espérance et la charité, dans la grâce sanc-

[1] *Ephes.*, IV, 13.

[2] *Ephes.*, III, 9.

[3] *De Ecclesia milit.*, III, 2. Cf August. *Brevi.*, *Collat. Coll.*, III

« tifiante, qui rend les membres participants de la nature « divine[1]; ce qui forme le corps de l'Eglise, c'est le lien « extérieur de la foi et de l'association ». L'Eglise, si elle n'était qu'invisible et non visible, s'évanouirait bientôt dans l'indéterminé, et, avec cette existence à l'état d'ombre sans corps, elle donnerait pleine carrière au subjectivisme et au fanatisme. Une Eglise, au contraire, qui ne serait que visible, et non invisible en même temps que visible, dégénérerait vite en un établissement qui n'aurait que le dehors et l'extérieur, serait sans tendance élevée, sans base solide et profonde, semblable à la synagogue, c'est-à-dire pétrifié dans le formalisme et le rabbinisme; ou bien ce ne serait plus qu'une association purement humaine avec le caractère d'un plat rationalisme. Animée de l'Esprit de Dieu, l'Eglise devait être grande et large comme l'Esprit divin lui-même, elle devait embrasser tous les peuples dans l'amour de son Chef, étendre les plis de son pavillon sur toute la terre, et devenir l'Eglise du monde admettant dans son sein toutes les conditions humaines pour les consacrer par son esprit. Elle est ainsi devenue la grande institution qui élève, qui bénit, qui sanctifie toutes les générations; c'est le royaume de l'humanité rachetée, royaume ayant sa place dans l'histoire, ayant son histoire propre, royaume qui toujours croît et développe sa constitution comme son étendue. Etat et droit, famille et mœurs, civilisation et science, vie publique, secrets mouvements du cœur, elle tient tout dans la chaîne solidement forgée de son insti-

[1] *II Petr.*, I, 4.

tution divine. C'est la cité de Dieu, le royaume du grand Roi que les prophètes ont annoncé, formé de tous les peuples fondus dans l'unité de la foi et de l'amour. Elle a, pour faire contraste avec elle, Babel, la cité du diable, le royaume de la perdition[1]. De sorte qu'il y a cité contre cité, peuple contre peuple, roi contre roi ; mais le Christ, roi de l'Eglise, est le suprême vainqueur[2].

Dans l'intérêt de sa polémique contre l'Eglise dont il s'était séparé, le protestantisme avait d'abord prétendu pouvoir nier ce qu'on peut nommer avec Bellarmin le corps de l'Eglise, sa visibilité. Son but était de prouver par là que, la seule Eglise visible qui eût existé jusque-là n'étant pas la vraie Eglise de Jésus-Christ, ce n'était pas se séparer de Jésus-Christ que de se séparer d'elle[3]. Cette doctrine, analogue à l'idéalisme philosophique, aurait eu pour conséquence nécessaire et immédiate de faire évanouir toute l'œuvre de la rédemption dans les nuages d'un spiritualisme excessif, si les nécessités pratiques

[1] August., *Civit. Dei*, XVII, 16 ; *in Psalm.* LXI, 6.

[2] «Si l'on veut remonter jusqu'au point de départ de la polémique de Luther contre l'Eglise catholique, il est aisé de voir que la batterie de brèche dirigée contre l'Eglise papale, c'est l'Eglise invisible ». Schwartz, *in der Berlin. protest. Kerchenzucherg*, 17 mars 1855. Comment Luther fut nécessairement poussé à ériger un nouveau principe en opposition avec celui de l'Eglise visible, c'est ce que Planck développe dans son écrit : *Sur la séparation et la réunion des parties principales du christianisme*.

[3] Ce principe que qui se sépare de l'Eglise se sépare du Christ, est celui de tous les SS. Pères. Voy. Cyprian. *De Unitat. pass. Epist.* LXII ; Augustin., *Epist.* CLXXIII, CCIV ; Ignat., *ad Phil.* c, 3. — Calvin le nie : *Nullum est periculum*, dit-il, (*Instit.*, IV, 2), *ne ab exitiali tot flagitiorum participatione desciscendo ab Ecclesia Christi divellamur.*

n'avaient, en donnant un démenti à ce principe, exigé au moins la formation d'un certain simulacre d'Eglise visible [1]. Sans doute la sanctification de tous les membres est le but suprême de l'action de Jésus-Christ, ainsi que

[1] « Tous les chrétiens », dit Luther, « prient ainsi : Je crois au Saint-Esprit, à la sainte Eglise catholique, à la Communion des saints. Si cet article est vrai, il s'ensuit que personne ne peut voir l'Eglise chrétienne, ni dire d'elle : Je la vois ici, je la vois là ; car ce que l'on croit, on ne le voit ni on ne l'aperçoit ». Comme si les disciples n'avaient pas vu le Seigneur corporellement et cru en même temps à sa divinité invisible. — Thiersch (*Leçons sur le catholicisme et le protestantisme*, tom. I, pag. 57) dit : « A propos de la doctrine protestante de l'Eglise invisible, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que de notre côté on a trop facilement recours à l'invisibilité. Nous ne pouvons que réprouver l'habitude que l'on a de prendre trop facilement son parti sur les souffrances et les maux de l'Eglise, sur la ruine de la chasteté et sur le malheur d'un état de schisme. Nous sentons qu'il n'est pas juste d'en appeler à propos de tout ce qui se fait de mal, d'en appeler sans cesse à l'Eglise invisible et à ses invisibles perfections comme à une espèce de panacée universelle ».

Luther lui-même chancela dans ses opinions à cet égard. Cf. *Resp. ad librum Ambros. Cathar. Opp.* Tom. II, 376 : *Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam ?.... Respondeo, signum necessarium est, quod et habemus, baptisma et panem et omnium potissimum Evangelium.* — Mélanchthon (*Apolog. Conf. August.*, IV, 15) dit : *Ecclesia habet notas externas, ut agnosci possit.* Nitzsch (*Academische Vortrœge uber die christl. Glaubenslehere*, 1858, p. 50) pense que la sainte Ecriture est le corps de la révélation, qui rend présent à nos yeux le Sauveur maintenant dans sa gloire. S'il n'y avait une Eglise vivante pour donner l'esprit et la vie à la lettre morte, la Bible ne serait qu'un hiéroglyphe, sur le sens duquel on disputerait autant que sur ceux de l'Egypte, comme de fait cela se passe en dehors de l'Eglise. Avant que la Bible fût écrite, le Christ et la révélation n'avaient donc pas de corps, suivant cette hypothèse.

La doctrine de l'Eglise invisible avec ses belles phrases de *mystérieuse et sainte société*, de *ligue pacifique des âmes*, est destinée à couvrir l'abîme qui s'est creusé à la place de l'Eglise qui n'existe plus dans le protestantisme. « Une Eglise invisible, dit Rœthe (*Commencements de l'Eglise chrétienne*, p. 100) est une contradiction dans les termes. Cette idée ne s'est formée qu'après que l'Eglise catholique existait déjà de fait dans

la formation d'un peuple agréable à Dieu[1]; sans doute encore ceux qui sont unis à Jésus-Christ dans la foi et dans la charité, soit qu'ils triomphent ou se purifient dans l'autre monde, soit qu'ils combattent encore en celui-ci, sont les membres les plus nobles de l'Eglise, et comme son cœur[2]; sans doute la vie surnaturelle découle de la source que le Christ par son Esprit fait jaillir dans les âmes; c'est à cette source mystique que l'Eglise se rajeunit sans cesse; c'est de là qu'elle reçoit cette beauté, cet éclat céleste qui brille dans ses saints, de sorte que si son Chef est invisible, on peut aussi dire d'elle que toute sa gloire *vient du dedans*. Mais de même que la nature supérieure du Christ se manifestait jusque dans son état d'abaissement, et que sa divinité perçait de son rayonnement l'extérieur misérable de son humanité, de même

la plénitude de son développement. Avec la théorie de l'Eglise invisible, l'esprit de secte s'est introduit dans le protestantisme, esprit dont le propre est de se détruire soi-même; et si la ruine complète du protestantisme ne s'en est pas suivie, cela tient aux restrictions pratiques apportées à cette doctrine ». (*Gœtting. Gel. Anzeig.*, 1843, p. 224). Cf. Dœllinger. *L'Eglise et les Eglises*, p. 29; Jœrg, *Histoire du Protestantisme dans sa dernière évolution*. Tom. I, p. 356.

La réaction avec Kliefoth et Münchmeyer s'attaque principalement à la théorie de l'Eglise invisible. Vilmar (*Theologie der Thatsachen.*, p. 94) parle de théories invétérées touchant l'Eglise invisible, par lesquelles la doctrine de l'Evangile se trouve blessée. — Mélanchthon déjà, dans son écrit *Loc. theolog.*, 1558, revenant à l'opinion contraire à celle qu'il avait tenue auparavant, avait dit : *Ecclesia est cœtus vocatorum, id est, Ecclesia visibilis, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem*. D'après Plitt (*Dogmatique*, II, p. 181), les circonstances auraient été plus fortes que lui.

[1] *Tite*, II, 14.

[2] *Hebr.* XII, 22.

que la sagesse de son esprit se faisait connaitre par ses paroles, que la puissance du Dieu éternel éclatait dans les miracles qu'il faisait, et son aspect s'illuminait des clartés de la sainteté infinie; de même l'Eglise parle aussi comme ayant le pouvoir et l'autorité; sa parole est bénie, son aspect comme son action dans le monde est admirable, et le Saint-Esprit a témoigné de mille manières que sa vertu sanctifiante habite en elle, dans sa doctrine, dans ses institutions, dans ses membres. Comme nous ne divisons pas le Christ, auteur de la rédemption, qu'il a accomplie par sa vertu divine sous la forme humaine, nous ne devons pas non plus, et pas davantage, partager l'Eglise, écarter son corps pour ne retenir que son esprit; que dis-je, c'est par son corps que nous parvenons à son esprit, par ce qui est visible en elle que nous atteignons ce qui est invisible.

L'Eglise visible, réelle, historique, n'est pas absolument la même que l'Eglise invisible et idéale, mais elle lui est unie indissolublement comme le corps à l'âme. Elle est le germe qui porte déjà en soi la félicité et la gloire future. C'est pourquoi le Seigneur appelle l'Eglise le royaume des cieux[1], de même que la vie future est à son tour appelée l'Eglise[2]. « La visibilité », dit un théologien protestant[3], « n'est pas un accident purement « extérieur qui s'ajoute à l'essence de l'Eglise, mais elle « tient à cette essence comme une forme nécessaire de

[1] *Luc*, XX, 11; *Matth.*, XIII, 47.

[2] *Ephes.*, III, 21.

[3] Thomasius, *Christi Person. und Werk.*, III, p. 360.

« sa manifestation ; elle est entrée dès l'origine dans les « vues du Christ qui n'a jamais cessé de la rendre réelle. « La visibilité et l'invisibilité ne sont pas deux choses « originellement et nécessairement séparées ; au con- « traire, elles sont corrélatives et s'engendrent l'une « l'autre par une réciprocité constante. C'est dans l'Eglise « visible que l'esprit de Jésus-Christ construit l'Eglise « invisible. La visibilité est tout autre chose qu'un pur « accessoire sans nécessité. On peut dire qu'elle est innée, « inhérente à l'essence même de l'Eglise, et cela par une « disposition du Seigneur. C'est comme invisible et vi- « sible tout ensemble qu'elle est l'objet de notre foi ». « Les deux faces de l'Eglise », avoue un autre[1], « sont « dans une connexion beaucoup plus étroite que ne le « ferait croire la doctrine dominante. On peut bien défi- « nir l'Eglise la communauté des fidèles ; mais il ne faut « pas l'entendre en ce sens que les seuls membres de « l'Eglise sont les âmes intérieurement fidèles. Tout ce « qui a été baptisé est entré dans la sphère d'opération « de la grâce et, par conséquent, a été touché de la foi. « La communauté des enfants vivants de Dieu est un « fruit de la communauté de l'Eglise, mais n'est pas cette « communauté elle-même. Comme l'apôtre saint Paul, « lorsqu'il nomme les membres de la communauté des « élus et des saints, les mentionne tous d'après ce que « Dieu a fait en eux et d'après ce qu'ils doivent être ; « ainsi tous ceux qui ont été appelés par la parole et le « sacrement sont membres de l'Eglise, communauté des

[1] Kahnis, *Luther. Dogmatik*, p. 627.

« fidèles. Cette communauté extérieure n'est certes pas « un simple cadre où s'enchâsse le joyau de l'Eglise, « une simple enveloppe où se cache le noyau de la com- « munauté des fidèles, un simple vestibule du sanctuaire « qui renferme les élus ; c'est un organisme constitué « par le Maître de l'Eglise, animé par le Saint-Esprit et « indissolublement attaché à la vie de la foi. On doit « avouer que le protestantisme s'est montré partial et « étroit dans ses vues, lorsqu'à l'idée antique de l'Eglise « il a opposé l'âme de la communauté des fidèles. Il est « certain que ce que l'Ecriture nomme le corps du « Christ, le temple du Saint-Esprit, etc., c'est la commu- « nauté tant intérieure qu'extérieure, et que l'antique « Eglise catholique a distingué mais non séparé les deux « faces de l'Eglise.

Comme toute connaissance part naturellement du visible et du sensible pour arriver à saisir les idées qui se présentent à nous empreintes en des formes sensibles, comme, par conséquent, le seul système possible, le seul qui soit logique et d'accord avec la vraie théorie de la connaissance, c'est celui qui, admettant à la fois le réel et l'idéal, s'éloigne également et de l'idéalisme exclusif que repousse la vérité réelle, et de l'empirisme exclusif qui en supprimant l'idée, supprime du même coup la science ; comme Dieu a réalisé dans la création visible et sensible le monde idéal qu'il portait en lui ; comme la divinité s'est rendue visible à nos yeux, en prenant une forme humaine en la personne du Christ ; ainsi, lorsqu'il a fondé son Eglise, cette seconde création plus haute et plus admirable que la première, ce second corps, corps mystique, qu'il s'est donné, Jésus-Christ n'a pu l'établir

que d'après cette même loi qui est fondamentale pour tout ce qui existe. Si jamais l'Eglise visible pouvait se séparer de l'Eglise invisible, de telle sorte que l'Esprit qui est en elle et qui l'anime se séparât d'elle, ce jour-là le christianisme aurait disparu de l'humanité, l'Eglise ne serait plus qu'un cadavre, et aucune puissance sur terre ne serait capable de la rappeler à la vie : il faudrait une seconde rédemption. Car « il en est du corps de « l'Eglise comme de tout autre, c'est de son Chef que lui « viennent le mouvement et la vie[1] ».

L'erreur capitale de Luther, la source matérielle et formelle de son vaste système d'erreurs, c'est de n'avoir pu s'élever à la pensée d'une véritable sanctification et pénétration de la nature humaine par la nature divine. C'est pourquoi la sanctification est pour lui quelque chose d'extérieur à l'homme, et tout repose sur le mécanisme invisible de la grâce. Une sanctification et une pénétration de toute la vie de l'homme par la grâce était pour lui quelque chose d'inconcevable, tandis que la tendance catholique a précisément pour but la soumission et la pénétration du monde par la grâce[2]. « On ne peut

[1] Theodoret. *in Coloss.*, II, 19.

[2] « Tout dans le Protestantisme roule sur un dualisme irréductible : d'un côté l'homme, de l'autre Dieu : toute communication entre eux est purement fantastique, rien d'historique, rien de réel. L'Eglise est une idée ; les sacrements, des signes qui ne signifient rien; la Bible, un météore tombé du ciel; toute l'œuvre de la rédemption, une sorte de prestidigitation divine, s'appliquant aux âmes par des forces invisibles ». Dr Nevin : *Les théologiens de la Réforme, Etudes et Critiques*, 1849, 2, p. 939. — « Dieu n'accomplit immédiatement sa volonté ni au ciel ni sur la terre, mais il emploie des ministres et des intermédiaires ». Lechler, *die lehre von heilig. Amt.* Stuttgart, 1857, p. 56, 57.

« nier », avoue Schwarz[1], « que ce système de la com-
« munication directe du Saint-Esprit à chaque membre
« de l'Eglise, n'ait pour principe le subjectivisme reli-
« gieux, principe que les illuminés, les inspirés, un
« Carlostadt, un Thomas Munzer et les anabaptistes ne
« firent que pousser à ses dernières conséquences. Il
« était très-naturel que Luther cherchât une règle fixe et
« objective à opposer à cet enthousiasme débordé, qu'il
« s'efforçât de contenir dans de justes limites l'idée de
« l'Eglise invisible du Christ et du sacerdoce universel.
« Aussi, à côté du sacerdoce universel mit-il un corps en-
« seignant régulier, et à côté de l'Eglise invisible, des
« caractères visibles des *notæ externæ.* On fit donc de
« nouveau appel *à la sainte Eglise,* à son témoignage, à
« ses traditions. On confia donc la garde de ce qu'on
« nommait *la pure doctrine*, la doctrine de Luther, à une
« nouvelle autorité chargée d'écarter l'hérésie. On le voit
« donc, Luther lui-même, qui était l'homme des expé-
« dients plutôt que d'un système, de l'instinct puissant
« plutôt que de la sage mesure, des antithèses hardies
« plutôt que des thèses prudentes et contenues dans de
« justes bornes, Luther n'a pas trouvé la vraie concilia-
« tion entre le subjectivisme religieux et l'objectivité ec-
« clésiastique; mais il s'est jeté dans les plus grosses con-
« tradictions d'une liberté de penser absolue et d'une auto-
« rité rigide et inflexible, sans trouver le repos nulle part ».
Mœlher a donc raison de dire[2] : « La raison dernière et

[1] *Histoire de la théologie moderne.* 4e édit. Leipzig, 1869, p. 268.

[2] *Symbolique,* p. 266.

« décisive de la visibilité de l'Eglise est dans l'Incarnation « du Verbe divin. Le Verbe s'étant fait chair parla à ses « disciples un langage extérieur et sensible ; pour rega- « gner l'homme au royaume des cieux, il voulut souffrir « et agir comme l'homme. Ainsi le moyen choisi pour « atteindre ce but répondait par son mode d'action à la « méthode générale d'enseignement que réclament nos « besoins et la dualité de notre nature, en même temps « que par sa substance il était aussi bien approprié que « possible à la régénération de notre race. Ce plan adopté « personnellement par le Christ devait nécessairement se « reproduire dans les moyens par lesquels le Fils de Dieu, « ravi à nos yeux, se proposait de continuer d'agir dans « le monde et sur le monde. Du moment que la divinité « s'est manifestée sous une forme humaine et visible « dans la personne du Christ, pour agir dans le monde, « la forme sous laquelle son œuvre devait être continuée « a été par là même déterminée. Aussi l'Esprit du Christ « prend-il une figure visible pour descendre sur les « disciples; aussi la vertu d'en haut, méritée par le « Rédempteur, est-elle présentée aux fidèles sous un « signe visible, le sacrement; donc la doctrine, pour « être communiquée, avait aussi besoin d'une prédi- « cation sensible et humaine. Et comme dans ce monde « tout ce qui se produit de grand ne se développe « que dans l'association, Jésus-Christ posa le fonde- « ment d'une société; puis sa divine parole et l'amour « incessant qui en découle unissant ses fidèles, une se- « crète impulsion excitée dans leurs cœurs correspondit « à l'institution extérieure. Ainsi se forma parmi les « siens une alliance intime et vivante; ainsi l'on put

« dire : Là sont les disciples du Sauveur ; là est son Eglise, « où il continue de vivre, où son Esprit agit éternelle-« ment, où retentit à jamais la parole qu'il a pronon-« cée [1] ».

Une première conséquence à tirer de ce caractère de l'Eglise qui est d'être à la fois visible et invisible, c'est la fausseté de l'opinion défendue par les Novatiens, les Donatistes, les Montanistes, et renouvelée par Wiclef et Jean Huss, laquelle consiste à regarder les justes comme les seuls vrais membres de l'Eglise du Christ [2]. Comme le Christ est venu en ce monde pour les pécheurs, et que c'est dans la bouche de tous les hommes qu'il met cette prière : Pardonnez-nous nos péchés ; de même l'Eglise exige à la vérité des œuvres d'expiation avec une inexorable rigueur, afin de satisfaire à la justice violée [3] ; mais c'est aussi une mère tendre qui ne repousse personne, ne désespère du salut de personne, fût-ce même de celui d'un membre déjà plongé dans le sommeil affreux du péché et presque mort [4], et ne tenant plus à elle que

[1] Ni Mœlher, ni les théologiens catholiques n'enseignent, comme le prétendent Kœstlin (*Lehre von der Kirche*, p. 85) et Thomasius (*loc. cit.* 392), que l'Eglise visible existe d'abord et qu'elle forme l'Eglise invisible. Toutes les deux sont en même temps, car l'Eglise est un corps vivant. C'est ainsi que l'humanité de Jésus n'a pas existé un seul instant sans être unie à la divinité invisible.

[2] L'Eglise est une *cité sur une montagne*, un flambeau qui brille pour tous : *Matth.*, v, 14 ; xvi, 18 ; xviii, 17 : Dites-le à l'Eglise ». Cf. *Act.*, xix, 32, 39, 40 — Elle est visible comme le soleil, dit saint Irénée (*Advers. Hæres.*, i, 10).

[3] *Luc*, xiii, 3-5.

[4] *Corpus Ecclesiæ sunt externa fidei professio et communicatio sacramentorum. Ex quo fit ut quidam sint de anima et de corpore*

par le lien de la foi. Car la foi recèle toujours l'étincelle capable de rallumer la flamme et la vie.

Après l'Annonciation, le Saint-Esprit descendit sur Marie, et le mystère de l'Incarnation s'accomplit. A la Pentecôte, dix jours après l'Ascension du Seigneur, l'Esprit promis par lui descendit sur les disciples, pour les armer de la force d'en haut[1]. Dès lors l'Eglise était fondée, la promesse accomplie, et la vie inspirée au corps mystique du Seigneur; le mystère de la création nouvelle, c'est-à-dire la fondation du royaume de Dieu était un fait accompli. « C'est la mission de l'Eglise », dit saint Irénée[2], « que, étant elle-même vivifiée par le Saint-« Esprit, elle vivifie à son tour ses membres. C'est par elle « que s'est établie la continuelle communication en-« tre Jésus-Christ et les hommes, c'est elle qui possède « le Saint-Esprit, ce gage d'immortalité et de salut, c'est « elle qui affermit notre foi et qui nous guide et nous « aide dans notre ascension vers Dieu. Et Dieu, comme « dit saint Paul, a établi dans son Eglise premièrement « des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement « des docteurs, et tout le reste de cette hiérarchie que le

Ecclesiæ, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius, et tales sunt perfectissimi in Ecclesia... Aliqui solum initium vitæ habent, et quasi sensum, sed non motum, et qui habent solam fidem sine charitate. Bellarm. *l. c.* — Ces derniers sont la paille mêlée au bon grain (*Matth.*, XIII, 30), les poissons de rebut dans le filet (*Matth.*, XIII, 48), l'ivraie dans le champ du père de famille (XIII, 30), la brebis égarée que cherche le pasteur (*Joan.*, X, 1), les boucs dans la même étable que les brebis (*Matth.*, XXII, 33). Cf. *I Cor.*, V, 3; *II Tim.* II, 29. August. *c. lit. Petil.*, III, 12. Hieronym. *adv. Lucif. calar.*, II, 22.

[1] *Luc.*, XXIV, 49; *Act.*, I, 8; II, 1.

[2] *Adv. Hæres.*, III, 24.

« Saint-Esprit dirige, et *dont sont nécessairement exclus* « *tous ceux qui ne marchent pas avec l'Eglise*, et qui, « par leur conduite criminelle, prononcent leur propre « condamnation et s'excluent eux-mêmes de la vie éter- « nelle. Car là où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu ; et « là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et la source de « toute grâce [1]. Or, l'Esprit est vérité. Aussi ceux qui « n'ont point part à cet Esprit ne sont-ils pas admis à « boire du lait de vie aux mamelles de cette mère com- « mune, de l'Eglise, ni à goûter, en se nourrissant du « corps du Christ, des eaux de la fontaine ineffable de « l'immortalité ».

Le Christ est donc la vérité, et toute vérité est en lui seul et dans son Esprit ; et l'Eglise est l'organe de sa vérité, de son Esprit, de sa grâce, de cette vie surnaturelle qu'il a répandue sur l'humanité par son Esprit, et nul ne peut avoir part à son Esprit s'il n'est membre de son corps [2].

[1] Depuis Schleiermacher plusieurs théologiens protestants ont cru devoir interpréter la première partie de ce passage comme étant la formule du catholicisme, et la seconde partie comme exprimant le principe du protestantisme. Selon eux, la première partie ferait dépendre le rapport du fidèle avec Jésus-Christ de son rapport avec l'Eglise ; la seconde partie, au contraire, ferait dépendre le rapport du fidèle avec l'Eglise de son rapport avec Jésus-Christ. Saint Irénée n'a pu vouloir séparer deux choses inséparables, comme le sont le corps et l'esprit, l'intérieur et l'extérieur, l'Eglise et le Christ, le moyen et le but. Comme Jésus-Christ est la voie qui mène au Père, ainsi l'Eglise est la voie qui mène à Jésus-Christ, à la vie. Et comme Jésus-Christ ne se fait pas supérieur à son Père en disant : Personne ne vient à mon Père que par moi, l'Eglise, non plus, ne se fait pas supérieure au Christ en disant que nul ne vient à lui que par elle. Cf. Kuhn. *Tubing. Quartalschrift.*, XL, 226.

[2] *Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi ? In corpore esto Christi.* August. *Tractat.* XXXVI, *in Joan.*, XI, 13.

A cet Esprit du Christ appartient l'Eglise, son corps mystique, comme son vrai corps appartient au Verbe. L'Esprit la remplit, comme autrefois la présence visible du Seigneur, de vérité et de grâce [1]. « Ce qu'est « l'âme dans le corps humain », dit saint Augustin [2], « l'Esprit de Jésus-Christ l'est dans son corps mystique, « dans l'Eglise ; il fait dans l'Eglise universelle ce que « l'âme fait dans tout le corps. Un membre est-il séparé, « il perd la vie ; la vie demeure dans le corps, mais non « dans le membre séparé ; de même le Saint-Esprit ne « reste pas dans le membre qui s'est séparé du corps de « l'Eglise. Si donc vous voulez vivre du Saint-Esprit, per« sévérez dans l'amour envers l'Eglise ». Car « nul ne re« çoit l'Esprit s'il n'est uni au corps vivifié par l'Esprit [3]... » Le Christ est donc toujours dans l'Eglise, comme son principe d'action et de vie [4], et l'Eglise ne cesse de se former, de se perfectionner en vue du Christ, dans ses membres individuels, comme dans l'ensemble des fidèles qui sont comme les pierres de cet édifice spirituel [5].

Ainsi le salut s'opère en chaque sujet par sa subordination à la société ecclésiastique réelle établie de Dieu, à la condition qu'il soit membre du corps de l'Eglise. Celui-ci se renouvelle et se rajeunit sans cesse par l'accession de nouveaux membres. Le genre humain est

[1] *Joan.* I, 14.

[2] *Serm.* CCLXVII, 4. Cf. CCLXVIII, 2. Cf. Thom. Aquin. *in Rom.*, VIII, 9.

[3] August., *C. Crescon.*, II, 14.

[4] *Ephes.*, IV, 16.

[5] *Ephes.*, IV, 15.

venu de Dieu par Adam, du sang de qui tous sont sortis [1]; le royaume de la régénération vient aussi de Dieu par le Christ et son Eglise. Ainsi l'Eglise est la voie ordinaire du salut, et en dehors d'elle il n'y a pas de salut [2]. Lors même que la grâce de Dieu appelle quelqu'un par une voie extraordinaire, par exemple un Corneille [3], un Paul [4], elle l'adresse à l'Eglise, pour qu'il reçoive d'elle le sceau de la vocation de Dieu.

Quiconque donc se tient en dehors de l'Eglise volontairement ou se sépare d'elle, se sépare aussi du Christ et n'a aucune part à son Esprit; car « ceux qui sont avec « Dieu et Jésus-Christ, sont un avec l'évêque [5] ». L'Eglise est donc une; en dehors d'elle il n'y a que des sectes,

[1] *Act.*, XVII, 26.

[2] Symbol. Athan. *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit.* Profess. fid. Trident. : *Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest.* Les Réformateurs se sont approprié ce principe. — *Conf. Helv.*, I, 18. *Belg.*, c. 28.

[3] « Envoie à Joppé et fais venir chez toi Simon, surnommé Pierre... il te dira ce que tu dois faire ». (*Act.*, X, 5.)

[4] « Va dans la ville et on te dira ce que tu dois faire... Ananias vint donc, lui imposa les mains et lui dit : Saul, mon frère, le Seigneur Jésus m'a envoyé,.... afin que tu voies et que tu sois rempli du Saint-Esprit; Saul demeura quelques jours chez les disciples qui étaient à Damas... Barnabé le mena chez les apôtres (Pierre et Jacques), il entrait et sortait avec eux dans la ville de Jérusalem et confessait avec confiance le nom du Seigneur Jésus». (*Act.*, IX, 6 et seqq). Cf. *Gal.*, I, 18; II, 2. Paul monta à Jérusalem pour connaître Pierre, par le devoir et le droit de la même foi et du même Evangile qu'ils prêchaient tous deux. Tertull. *De Præscrip.*, c. 23.

[5] Ignat. M. *ad Philadeph.*, c. 3.

mais point d'églises. Il n'y a qu'une Eglise comme il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un seul époux, une seule fiancée. C'est pourquoi quiconque suit le schisme ne saurait posséder le royaume du ciel. Eve est la mère de tous les vivants ; l'Eglise est la seule mère qui donne au Christ des fils pour la vie éternelle [1].

Ainsi l'Eglise condamne tous ceux qui vivent hors de son sein ? Non, l'Eglise ne condamne personne. Celui-là seul condamne qui est le maître de la vie et de la mort et les dispense à chacun comme il convient. Le principe que le salut ne se trouve que dans l'Eglise, a donc une importance objective et formelle et non pas simplement subjective et individuelle, quant à déterminer la situation morale d'un individu qui a le malheur de se trouver en dehors de l'Eglise, quant à préciser dans ces conditions une culpabilité et une responsabilité qui varie à l'infini, depuis l'état d'erreur involontaire, jusqu'à l'indolence de l'indifférentisme, jusqu'à l'hostilité complète, ayant cons-

[1] *Qui vult habere Spiritum sanctum, caveat foris ab Ecclesia manere, ut veraciter coalescat arbori vitæ.* August., *Ep.* LXXXV, 11, *ad Bonif. Cum unus sit et idem qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat nos unitatis vinculo.* Cypr. *De unit. Eccles. passim*; *Epist.* LXII.

Si l'on en croit Nitsch, le protestantisme serait déjà exposé dans Isaïe, LIV, 13 : *Tous sont instruits par Dieu.* Seulement le prophète ne dit pas instruits par Dieu immédiatement et exclusivement : il dit bien plutôt le contraire, *Jérém.*, III, 15 : Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, ils vous conduiront dans les pâturages de la science et de la doctrine. Le Seigneur explique lui-même ce passage (*Joan.*, VI, 45) par la nécessité de la grâce intérieure, et Nitzsch se contredit lui-même en enseignant là-dessus ses disciples, s'il est vrai que ces paroles signifient que l'on n'a plus besoin de docteurs. Cf. Maldonat. *in h. l.* ; et principalement *I Thess.*, IV, 9. Vous avez appris du Seigneur (θεοδίδακτοι ἐστε) que vous devez vous aimer les uns les autres. Cf. Chrysost. *Hom.* XL, *in hoc. loc. Joan.*

cience d'elle-même et libre, jusqu'à la haine diabolique contre la vérité, celui-là seul le peut faire, aux yeux duquel rien n'est caché. Si tel état donné est un état d'erreur involontaire ou d'illusion mensongère — et ce dernier état est déjà caractérisé par cette paresse qui stationne là où le besoin de la vérité surnaturelle et de la conviction religieuse ne trouve pas à se satisfaire [1] — Dieu seul est capable de décider une telle question. « Ceux », dit saint Augustin [2], « qui appartiennent à une opinion fausse et « erronée, qui cependant ne la défendent pas avec opi- « niâtreté, qui ne l'ont même jamais examinée, mais qui « l'ont reçue toute faite de leurs parents déjà égarés, qui « désirent connaître la vérité, tout prêts, s'ils la décou- « vrent, à l'embrasser, ne peuvent pas être comptés parmi « les hérétiques ». Bien que séparés du corps de l'Eglise visible, ils appartiennent, de même que les enfants baptisés des confessions étrangères, à l'âme de l'Eglise [3].

[1] Cf. T. I, p. 39.

[2] August., *Epist.* CLXII. Cf. Melch. Canus. *De loc. theolog.*, XII, 9. Les moralistes modernes ne s'expriment pas autrement : Reiffenstuel. *De virtut. theolog.*, qu. II, 19, Sporer. *De prim. præcept. Decal.* cap. 2, sect. XXII ; Tauner etc.

[3] Un glorieux témoignage à ajouter à ceux-là, c'est celui de Pie IX (*Alloc. habit.* d. 9 déc. 1854) : *Absit, venerabiles fratres, ut misericordiæ divinæ, quæ infinita est, terminos audeamus apponere ; absit, ut perscrutari velimus arcana concilia et judicia Dei, quæ sunt abyssus multæ, nec humana queunt cogitatione penetrari... Tenendum ex fide est, extra apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam ; hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum ; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborat, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujuscemodi ignorantiæ limites designare queat, juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem ? Enim vero*

Le chef du protestantisme en Prusse, F.-J. Stahl, disait lui-même en 1855 : Ce qui caractérise surtout le christianisme, c'est d'être exclusif ; son mode d'action, c'est l'agression contre toutes les autres religions, la propagande parmi tous les peuples. Et comment pourrait-il en être autrement ? Certain de la vérité divine qu'il possède, comment pourrait-il être tolérant pour

cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intelligemus profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulantur ; quandiu vero in terris versamur mortali hac gravati mole, quæ hebetat animam, firmissime teneamus ex catholica doctrina, unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma ; ulterius inquirendo progredi nefas est. — Et (*Encycl. ad cardin., archiep. et episc. Ital.* d. 10 Aug. 1863) : *commemorare et reprehendere oportet gravissimum errorem, in quo nonnulli catholici misere versantur, qui omnes homines in erroribus viventes et a vera fide atque a catholica unitate alienos ad æternam vitam pervenire posse opinantur. Quod quidem catholicæ doctrinæ vel maxime adversatur. Notum nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute æternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariæ culpæ reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra Ecclesiam catholicam posse salvari, et contumaces adversus ejusdem Ecclesiæ auctoritatem atque ab ipsius Ecclesiæ unitate... pertinaciter divisos æternam non posse obtinere salutem... Absit vero, ut catholicæ Ecclesiæ filii ullo unquam modo inimici sint iis, qui eisdem fidei charitatisque vinculis nobiscum minime sunt conjuncti ; quinimo illos sive pauperes sive ægrotantes sive aliis quibusque ærumnis afflictos omnibus christianæ charitatis officiis prosequi, adjuvare semper studeant, et imprimis ab errorum tenebris eripere contendant.*

« L'Eglise catholique qui a pour principe : Hors de l'Eglise point de salut, est plus conséquente que le protestantisme qui avoue que l'on peut aussi se sauver étant catholique. Car s'il en est ainsi, dit Bossuet, il est plus sûr d'être catholique. Que peut-on désirer de plus que d'être sauvé ? » Kant. Œuv. x, p. 316.

l'erreur qui ôte à Dieu la gloire et aux hommes le salut [1] ?

Si l'Eglise repousse l'erreur et l'indifférentisme, la tolérance *dogmatique*, elle a non-seulement de l'indulgence, mais de la considération et de la charité pour les personnes des victimes de l'erreur, et cela par des motifs naturels et surnaturels surtout. *Interficite errores, diligite errantes*, telle est sa devise qu'elle emprunte à saint Augustin. Cette charité de l'Eglise se manifeste principalement par la prière. « La charité exige », dit Pie IX [2], « que nous priions instamment pour la conversion de tous les peuples », c'est-à-dire d'abord pour le salut de leur âme, et ensuite pour toute espèce de grâces. C'est un devoir pour les fidèles d'assister ceux d'une autre croyance, quand ils sont dans le besoin, selon l'enseignement unanime des moralistes catholiques. Oui, la vraie foi produit non-seulement la tolérance, mais encore la charité véritable; elle enseigne que le sang du Sauveur a aussi coulé pour l'âme la plus déchue.

Pour ce qui regarde la tolérance civile et politique, la doctrine des théologiens catholiques autorise les gouvernements à accorder la liberté des cultes aux dissidents, quand le bien général ou une convention légitime

[1] Tenir toutes religions pour égales, dit le protestant Brückener (*Die Kirche*, Leipzig, 1865, p. 187), suppose qu'on tient la sienne propre pour indifférente. On affecte de combattre pour la liberté des cultes et on combat pour le droit de n'en avoir aucun. — Cf. *Syllab. Error.* Prop. XVI : *Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt.*

[2] *Allocutio dat.* 9 décem. 1854. *Cathechism. Rom.*, P. IV, cap. V, 1.

l'exigent, aussi bien que la jouissance plus ou moins complète des droits politiques [1]. Au contraire, l'Eglise condamne le principe de la liberté absolue des cultes, et tout homme d'Etat sensé le condamne avec elle, dans le seul intérêt de l'Etat. Quels forfaits ne se commettraient pas au nom de la religion [2] ? On ne peut pas davantage faire consister l'idéal d'un bon gouvernement en ce que celui-ci se sépare entièrement de l'Eglise, ou que se tenant dans la plus complète indifférence religieuse, il considère toutes les religions comme également bonnes ou également mauvaises [3]; c'est absolument comme « si l'on disait « d'un arbre qu'il faut que l'on coupe les racines d'où

[1] *Ritus infidelium tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur... scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium.* Thom. *Summa theolog.*, II, II, qu. X, art. 11. Greg. de Valent. I, III, Disput. I, qu. VII. Becan. *Man. Controv.*, V, 16. Tanner, *Theolog. Scholast.*, t. III, Disput., I, qu. IX. Laymann, *Theolog. moral.*, II, 3-12. Cardinal Rauscher dans sa *lettre pastorale sur l'Encyclique de décemb.* 1864. Merkle, *Die Toleranz.* Dillingen, 1865.

[2] Cf. *Syllab. Error. Proph.*, LXXIX. *Encycl.*, d. d. 8 déc. 1864 : *Liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.* Cf. *Feuilles historiques et politiques*, 1859, p. 220 : La possibilité de tolérer la diversité des religions a ses limites pour chaque Etat : ainsi il y a des sectes qui passent pour intolérables jusque dans l'Etat le plus libre du monde : les Mormons ne sont pas tolérés en Amérique. Dès qu'une opposition réelle s'élève contre son régime moral, un Etat peut ne tolérer une religion étrangère chez soi qu'autant qu'il y a lieu d'espérer qu'elle pourra être contenue et assimilée progressivement à l'état moral du pays ». Trendelenburg, *Naturrecht.* § 172. Cf. Thom., *l. c. Paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem.* Dahlmann, *politik* § 294.

[3] *Syllab.* Propos. LV. *Encycl.* d. d. 8. décemb. 1864 : *Optimam societatis publicæ rationem civilemque progressum omnino requirere ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, aut saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine.*

« il tire ses sucs et sa vie pour qu'il continue de vivre[1] ». La religion et la morale sont indissolublement unies dans tout Etat[2]. Un Etat peut encore adopter une[3] ou plusieurs confessions comme religion d'Etat et leur accorder sa protection. Peut-on dire que ce ne soit pas un devoir pour l'Etat d'avoir égard aux droits légitimes de la société religieuse[4] ? L'unité de foi n'est-elle pas la base de l'unité politique ? Et la religion est-elle un moindre bien que la tranquillité, la propriété et le droit, pour qu'on puisse soutenir que le droit de protection de la part de l'Etat ne doit jamais aller plus loin que ne l'exige le repos public[5] Il est beaucoup plus vrai de dire que l'Etat est dans l'obligation de protéger la religion du pays[6]. Les moyens

[1] Dœllinger, l'*Eglise et les églises*, p. 89, 93.

[2] Que l'on considère par exemple le serment. — « La théorie de la séparation de l'Eglise et de l'Etat se présente seulement comme une ressource extrême en temps de troubles. L'Etat séparé de l'Eglise est un Etat mutilé et mort spirituellement. Trendelenburg, *loc. supr. cit.* § 170. Dahlmann, *loc. sup. cit.* § 293, 294. Cf. Bluntschlt. *Droit politique universel.* Liv. IX, 4. Cf. T. I, 436. — Nous ne devons pas exiger l'égalité par un motif d'indifférence, ni parce qu'un tel ordre de choses serait un idéal pour la situation de l'Eglise, et le seul qui répondrait à la nature de l'Etat, ni enfin par une raison d'irréligion. Cf. Ketteler, l'*Allemagne après la guerre*, p. 152.

[3] *Syllab.* Propos. LXXVII : *Non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, cœteris quibuscumque cultibus exclusis.*

[4] Cf. Ketteler, *l. c.*, p. 136.

[5] *Optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus pax publica postulet. Encycl.* d. d. 8 déc. 1864.

[6] Dœllinger, *l. c.* Que cette obligation ou ce droit de protéger l'Eglise, dégénère souvent en une tutelle fâcheuse et gênante pour l'action spirituelle de l'Eglise, l'Histoire le prouve.

moraux par lesquels la religion et l'Eglise agissent, n'excluent en rien la protection légale; elles agissent précisément et surtout dans l'intérêt de la propriété, de la famille, de la subordination, etc., dont on sait que l'Etat ne laisse pas de poursuivre et de châtier la violation.

Eternellement présent dans l'Eglise, non-seulement par sa divinité, mais comme Homme-Dieu, avec tous ses mérites, ses grâces et ses bénédictions, le Christ est la raison la plus profonde de la vie de l'Eglise. Sa sainte humanité, soutien visible, organe sensible de la grâce de la rédemption, transfigure tous ceux qui s'unissent à elle comme membres d'un même corps; c'est donc comme un grand et universel sacrement du monde [1], le salut de l'humanité et le principe de la régénération sous une figure visible, lequel contient en soi tous les sacrements et le salut des âmes. Car qu'est-ce qu'un sacrement? Saint Augustin donne la réponse : *Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum* [2]. L'élément terrestre dans la personne du Fils de l'Homme, pénétré par le Verbe éternel dans son intime union avec lui, est le grand sacrement d'où découlent toutes les vertus surnaturelles, toutes les énergies divines de la grâce, toute la vie nouvelle du monde. L'avénement du Christ, son action, sa vie tout entière étaient un véritable sacrement, un sa-

La mesure et les moyens de cette protection varient donc selon les temps et les circonstances.

[1] *I Tim.*, III, 16.

[2] *Tract.* LXXX, 3, *in Joan.* Cf. Gregor. Naz., *orat.* XLIV. L'un est la forme, l'autre la matière du sacrement. Cf. *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 2.

crement vivant qui, à chaque pas, répandait la grâce. Il s'est créé un corps mystique dans l'Eglise, lui a inspiré l'esprit de vie [1] et s'en est constitué le Chef; monde nouveau vivant d'une vie divine, éternelle et bénie au milieu des ruines de notre mortalité. Ainsi l'Eglise a été instituée par Jésus-Christ la dispensatrice du salut : c'est un grand sacrement, un sacrement universel dont l'élément visible est plus qu'une figure et un symbole, car il est la demeure et l'instrument du Christ invisible; le terrestre et le sensible est ainsi élevé à la dignité d'organe du céleste et du spirituel, la source de la grâce jaillit du sein de la nature, et la symbolique naturelle s'ennoblit jusqu'à devenir une mystique objective, une voie réelle pour la communication de l'Esprit.

Ainsi toute la fonction de l'Eglise est une fonction sacramentelle, c'est une effusion continuelle de vertus cachées sous des signes sensibles, une perpétuelle communication de l'Esprit sous une enveloppe corporelle [2]. Ainsi le culte de l'Eglise est principalement un acte sacramentel, une mystique objective, une effusion constante de vertus surnaturelles sur la vie de l'homme, une représentation perpétuelle de l'accord qui existe entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Tel est le principe constitutif de l'Eglise [3].

[1] *I Cor.*, XV, 45; *Joan.*, XIV, 20.

[2] *Instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Universalis causa salutis est Verbum incarnatum. Congruum igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causæ virtus pertingit ad homines, illius causæ similitudinem haberent.* Thom. Aquin. *C. Gent.*, IV, 56. Cf. *Summ. theolog.*, III, qu. LX, art. 6.

[3] *Mortuo Christo percutitur lancea latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur Ecclesia.* August. *in Joan.*, *Tract.* XV, 8.

Et la nature de l'homme exige qu'il en soit ainsi. Car l'homme n'est pas corps seulement, ni seulement esprit, c'est un être à la fois corporel et spirituel, un corps spiritualisé et un esprit incarné. L'esprit et le corps ne sont pas juxtaposés en lui comme deux êtres isolés et vivant à part l'un de l'autre : non, la vie spirituelle de l'homme est profondément déterminée et modifiée par sa nature sensible, et celle-ci à son tour subit jusqu'au fond d'elle-même l'hégémonie de l'esprit. La plus haute manifestation de l'esprit, la parole, qu'est-ce autre chose que l'esprit sous une enveloppe corporelle? D'un autre côté, les plus humbles opérations du corps sont gouvernées par l'esprit et lui obéissent. Ce que le salut est dans son centre, dans l'Homme-Dieu, il le doit être dans sa circonférence, dans l'humanité, c'est-à-dire un tout organique, à la fois visible et invisible, spirituel et sensible [1]. A la nature du corps mystique de Jésus-Christ répond la nature des sacrements. « Si vous étiez des êtres sans corps »,

[1] La doctrine de l'Eglise sur l'homme, doctrine qui admet l'idéal sans exclure le réel et réciproquement (Cf. T. I, p. 309), contrairement au matérialisme pur d'un côté, et de l'autre au dualisme poussé jusqu'au docétisme, se montre avec toutes ses conséquences nécessaires quand il s'agit de définir l'essence des sacrements. Il n'y a plus de place pour le sacrement dans un système où le sensible, l'extérieur est tout (matérialisme), non plus que dans un système où c'est l'intérieur qui est tout (sectes gnostico-manichéennes du moyen âge, le spiritualisme exagéré des réformateurs). — Le matérialiste, dit Fr. de Baader (*Œuv.* VII, p. 244), qui nie la réalité du principe immatériel, se jette dans une aussi stérile abstraction que le spiritualiste qui veut séparer absolument l'immatériel du matériel. Dans l'état primitif de l'homme, la grâce non plus ne se donnait pas à l'homme sans revêtir un extérieur sensible, et c'est de la même manière qu'elle devait se propager de génération en génération. *L'arbre de vie planté au milieu du paradis,* tel était le grand sacrement du premier

dit saint Chrysostome [1], « Dieu vous eût communiqué la « grâce sans aucune enveloppe sensible ; mais comme « vous êtes composés d'un corps et d'une âme, Dieu vous « donne l'invisible sous une forme visible [2] ». Toute la vie humaine, celle des individus, comme celle des peuples et des empires, est plongée et impliquée en tous sens dans la nature corporelle ; son développement spirituel s'effectue dans la dépendance et sous la condition du développement de la nature corporelle, et tout développement vraiment humain est à la fois corporel et spirituel, c'est-à-dire historique, et le royaume de l'humanité régénérée et la vie du nouvel homme ne seraient pas soumis à la même loi ?...

Ce n'est pas tout. « Nous savons », dit l'Apôtre, « que « toutes les créatures soupirent et sont encore dans les « douleurs de l'enfantement ». Le péché avait étendu son ombre funeste sur la nature, et la nature, qui n'existe que pour l'homme, qui est sa compagne inséparable, avait été entraînée dans la chute de son roi. Assujétie à la vanité, elle gémit, elle est aussi sous le poids de la malédiction. Mais enfin, délivrée du joug de la corruption, elle doit aussi être un jour élevée à la liberté des enfants de Dieu.

homme. Le sacrement ne s'adresse donc pas uniquement à l'esprit, il consacre, il délivre et élève l'homme tout entier ; il forme comme un terrain surnaturel, où la vie de la grâce prend racine.

[1] *Homil. in Matth.*, LXXXIII, 4. *Deus homini providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio, ut ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 56.

[2] *Rom.*, VIII, 19.

En élevant sa sainte humanité jusqu'à l'union avec Dieu, le Christ a aussi délivré la nature de sa servitude [1]; par Jésus-Christ et en lui la rédemption de la nature s'est accomplie foncièrement. La terre est consacrée depuis que l'Homme-Dieu l'a foulée, c'est maintenant une terre sainte. La poussière que ses pieds ont touchée est sanctifiée : c'est comme une relique du Seigneur. En mangeant des fruits de la terre, il les a bénis, il a consacré tout ce qui est de la terre, et par son esprit l'a converti en une source de grâces [2]. Son œuvre se continue dans le sacrement ainsi que dans le cycle des choses sacramentelles qui tiennent au sacrement, et en sont comme le prolongement. Par le sacrement et par les choses sacramentelles, la nature fournit elle-même à l'homme les degrés par lesquels il monte depuis le dernier éloignement de Dieu, jusqu'à la société de l'amour avec lui. Ainsi, par le sacrement, l'homme revient à Dieu par la même voie qu'il avait prise pour s'en éloigner. A l'arbre de la science du bien et du mal a été donné pour pendant l'arbre de la croix, *l'arbre de vie* dans les sacrements de l'Eglise; à l'enivrement orgiastique de la nature chez les païens [3] a été opposée la sanctification de la

[1] Terra, pontus, astra, mundus,
Quo lavantur flumine.
(Hymn. Eccles., *in Dom. pass.*)

[2] *I Tim.*, IV, 4, 5. — *Domine Jesu Christe, benedicere dignare panem istum, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes ex eo gustantes inde corporis et animæ percipiant suavitatem.* (*Missal. Rom. in Benedict. pan.*)

[3] Que l'on se rappelle le sacrifice de l'Om dans l'ancienne religion des Perses.

nature, et l'élément naturel que le spiritualisme gnostico-manichéen avait condamné, est devenu dans le sacrement l'instrument de la grâce. Ce qui avait aveuglé la raison de l'homme et troublé son cœur par les enchantements magiques d'une volupté criminelle, devient maintenant le signe efficace et le symbole salutaire de la grâce divine [1], une anticipation de ce qui n'est pas encore, mais de ce qui sera un jour, une rédemption et une glorification embrassant toute la sphère des choses créées.

Lorsque la grâce de Jésus-Christ prend un extérieur sensible, et se présente au fidèle sous une figure visible, celui-ci possède ainsi un sûr gage de sa présence, et ce gage fortifie sa foi, soutient son espérance, enflamme son amour, empêche que son âme, succombant aux assauts de la vie des sens, ne perde courage et ne soit paralysée dans ses efforts par la pensée qu'elle est abandonnée à ses seules forces [2], de sorte qu'on peut dire sans restriction aucune cette parole : Là où se trouve le sacrement de l'Eglise, là est le Saint-Esprit.

Appartenant à l'Eglise et dispensé par elle, le sacrement est le plus fort lien d'union des enfants de l'Eglise entre eux et avec leur Chef, le signe auquel ils se reconnaissent et vainquent [3], la source commune d'où le salut

[1] *Quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhærendo,... per ipsa visibilia congruum fuit, quod hominibus remedia salutis adhiberentur.* Thom. Aquin., *l. c.*

[2] *Catechism. Rom.*, P. II, cap. I, qu. VII.

[3] *Ibid. loc. cit.* August. *C. Faust. Manich.* XIX, 11.

jaillit pour tous les hommes [1], l'aveu exprès de l'égalité de tous dans l'Eglise et devant Dieu, contrairement à un spiritualisme exclusif, à un pseudo-mysticisme orgueilleux qui introduirait la division dans l'Eglise.

De là se tire aisément la détermination de l'idée du sacrement. Employé premièrement pour exprimer les doctrines mystérieuses de la foi chrétienne [2], et surtout le grand mystère de Dieu dans la chair [3], ce mot, dans son sens propre, signifie tous les actes de religion, toutes les pratiques du culte, dans lesquels la vertu rédemptrice et salutaire de l'Homme-Dieu et ses grâces descendent d'une manière toute spéciale sur la vie humaine et la pénètrent tout particulièrement. Contrairement aux pratiques de l'Ancien Testament, qui symbolisaient [4], mais n'opéraient pas la grâce, contrairement aussi au subjectivisme des réformateurs qui, rejetant la sanctification vraie et intime, ne voyaient [5] dans le sacrement qu'un moyen de corroborer, de sceller et de confirmer la foi, nous définissons le sacrement un signe sensible, établi par Jésus-Christ, lequel signifie la grâce surnaturelle et l'opère en même temps [6].

[1] *Per quæ omnis justitia vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur.* (*Concil. Trident.*, sess. VII, *init.* can. 3-8.)

[2] *Ephes.*, III, 3 ; *Col.*, I, 26.

[3] *Tim.*, III, 16.

[4] *Concil. Trident.*, sess. VIII, can. 2. Cf. Augustin. *C. Faust.*, XIX, 1.

[5] Cf. Luther, *Opp. éd. Jen.* Tom. III, fol. 286 : *Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta.* Melanchthon. *Loc. theolog.*, p. 46.

[6] *Catech. Rom.* P. II, C. I. Chez les Romains, *sacramentum*

Cette action sacramentelle continuellement exercée par le Christ dans son Eglise et par elle se présente sous des formes caractéristiques aux principales époques et aux moments décisifs de la vie humaine, en se proportionnant et à la fin générale, et à la mission individuelle de l'homme ; elle se présente, dis-je, comme un principe efficace et énergique, une vertu sanctifiante, par laquelle le surnaturel marque sa présence dans l'humanité, et son action soit sur la vie considérée en général, soit dans la sphère plus restreinte de la vocation spéciale. Si nous considérons la vie surnaturelle dans l'homme, nous voyons qu'elle naît, se développe et arrive à son terme suivant des lois analogues à celles qui règlent la vie naturelle. Car la vie de la grâce n'est pas destinée à fonctionner à côté et en dehors de la nature ; non, cette double vie de la nature et de la grâce, c'est la vie indivisible de l'homme dans la même humanité. Elles doivent donc, ces deux vies, se pénétrer réciproquement : la vie surnaturelle doit se développer sur le fond de la vie naturelle; et la vie naturelle, s'élever jusqu'à la vie surnaturelle.

Ces divers moments ou degrés de développement, sont essentiellement au nombre de sept [1].

signifiait le serment de fidélité prêté par un soldat lors de son entrée au service. (Liv. *Hist.*, XXII, 58. Tertull. *Coron. Milit.*, XI). Dans un sens plus étendu ce mot se disait des mystères du christianisme spécialement de la Trinité et de l'Incarnation, comme des pratiques du culte et de l'Eucharistie. Tertul., *Præserv.* c. XL. Cypri. *Ep.* LXIII Leo Mag. Serm. LXIV, éd. Baller. *Antiph. Lect.* IV *in offic. Nativ. Dom.* Saint Augustin nomme les sacrements les signes visibles de l'action invisible de la grâce. *De Catechiz. rud.* c. 26 ; *serm. ad prop.* CCLXXII. *Ep.* XCVIII. Cf. Bach, *Die Siebenzahl der sacramente*, 1864, p. 15.

[1] Concil. Florent, *Decret. pro Armen. in Bulla* « Exultate ».

La vie dans l'ordre de la nature commence par la naissance selon la chair. Quant à la vie dans l'ordre de la grâce, ce qui la communique, c'est notre renaissance de Dieu [1], — le baptême, — notre renaissance à la vie en Dieu, en Jésus-Christ et dans son Eglise [2]. Le néophyte croît et se développe peu à peu ; le travail et la lutte forment son partage, le monde le sollicite avec ses séductions auxquelles il ne peut résister sans beaucoup de force. Alors l'Esprit qui est dans l'Eglise, l'Esprit d'amour et de force [3], répand ses dons dans son cœur, comme autrefois sur les disciples découragés, afin qu'il croisse en Jésus-Christ jusqu'à l'âge viril [4]. Par la confirmation [5] l'Eglise lance ses enfants dans la vie, fortifiés dans la foi et les reins ceints de la force d'en haut. La vie du corps revient sans cesse à la terre d'où elle est tirée, pour lui demander sa nourriture, le pain et le vin, le suc et le sang de la terre. Il en est de même de la vie de la grâce. Elle s'alimente tous les jours à la source de la grâce, d'où elle émane, se nourrissant de la chair et du sang de l'Homme-Dieu son Chef, du pain de la vie et du vin de l'esprit. Ce qui est aliment dans la vie naturelle, devient, dans la vie de la grâce, le sacrement de l'union

[1] *Joan.*, I, 13 ; *Matth.*, III, 9.

[2] *Per baptismum spiritualiter renascimur.* Concil. Florent., *loc. cit.*

[3] *II Tim.*, I, 7.

[4] *Ephes.*, IV, 13.

[5] *Per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide.* Concil. Florent., *l. c.*

corporelle et de la communauté de vie avec Jésus-Christ [1]. La vie corporelle est sujette aux maladies, et a besoin de médecin : or, toute maladie a pour origine le péché. Voilà pourquoi le Seigneur a donné aux Apôtres le plein pouvoir de remettre les péchés [2], de courir, comme lui le bon Pasteur, après les brebis égarées, de rendre aux pécheurs la paix, la joie et la vie dans la pénitence [3]. La mort est la solde du péché, et la nature a horreur de la mort. Le Christ a donc vaincu la mort et l'a désarmée de son aiguillon en triomphant du péché. Pour l'enfant de l'Eglise, mourir c'est passer de la carrière où l'on combat à celle où l'on triomphe. Aussi l'Eglise vient-elle alors une dernière fois répandre l'huile de la consolation sur l'âme attristée par les restes du péché par le souvenir de ses fautes, et tenue dans l'anxiété par le tentateur ; elle oint avec le baume du salut le corps en proie à la douleur ; elle se présente avec lui en suppliante devant le trône du juge éternel [4].

La vie naturelle s'écoule dans le temps, engendrant sans cesse par un commerce naturel de nouveaux membres pour le grand corps de l'humanité. Se rattachant à l'ordre de la nature, le royaume de la grâce se développe en lui, donnant sans cesse des fils à Jésus-Christ [5] par une géné-

[1] *Renati et roborati, nutrimur divinæ Eucharistiæ alimonia.* Concil. Florent., *l. c.*

[2] *Joan.*, XX, 23.

[3] *Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per pœnitentiam spiritualiter sanamur.* Concil. Florent., *l.* c.

[4] *Spiritualiter etiam et corporaliter sanamur, prout expedit, per extremam unctionem.* Concil. Florent., *l. c.*

[5] *I Cor.*, IV, 15.

ration surnaturelle, rapprochant la terre du ciel, unissant d'un lien sacré ce qui périt avec ce qui est impérissable, jetant la semence de l'éternité dans le sillon du temps. Adam reçut de Dieu le souffle de la vie et devint le père du genre humain. Jésus-Christ soufflant sur les Apôtres [1] leur a communiqué son Esprit qui crée la nouvelle vie et un second ordre de choses plus élevé que l'ancien. Jésus-Christ est donc le Père des chrétiens, et il engendre continuellement par le sacerdoce des fils qu'il envoie de même qu'il a été envoyé par son Père [2]. Ce mariage de Jésus-Christ avec son Eglise choisie pour l'enfantement d'un nouveau peuple [3], Eglise pour laquelle il s'est livré avec un amour infini, qui ne fait plus qu'un avec lui, qui est fondée sur son sacrifice, qui est continuée et confirmée par le sacerdoce, qui se propage de plus en plus dans l'humanité par le baptême et par le sacrement de son corps et de son sang, ce mariage de Jésus-Christ avec son Eglise trouve son analogue [4] dans l'union de l'homme et de la femme. Grâce à cette union fondée sur un amour saint et conservée par le sacrement dans le lien d'une inviolable fidélité et d'une indissoluble unité, la race humaine est sanctifiée dans ses sources ; les racines naturelles et sensuelles de l'humanité deviennent les organes d'une vie supérieure en Jésus-Christ,

[1] *Joan.*, XX, 22.

[2] *Per ordinem Ecclesiæ gubernatur et multiplicatur spiritualiter.* Concil. Florent., *l. c.*

[3] *Tite*, II, 14.

[4] *Ephes.*, V, 32.

une société corporelle devient un lien spirituel, une Eglise dans la chair [1].

Saint Thomas [2] expose cette pensée avec sa brièveté et sa plénitude de doctrine habituelle : « Puisque les « moyens qui nous ont été donnés de nous sauver ont « été pris parmi les signes sensibles, il va de soi que ces « moyens de salut pour la vie spirituelle diffèrent entre « eux selon l'analogie de la vie corporelle. Or, dans la vie « corporelle nous trouvons deux ordres de personnes : « il y a ceux qui propagent et ordonnent la vie corpo- « relle dans les autres ; il y a ceux qui sont propagés ou « ordonnés. Dans la vie corporelle et naturelle il y a trois « choses qui sont nécessaires en soi et par soi, et une « quatrième qui n'est pas nécessaire en soi et par soi. « Avant tout il faut qu'un homme reçoive la vie par la « naissance corporelle, puis qu'il atteigne peu à peu la « mesure de grandeur et de force qui lui convient ; enfin « il a besoin de nourriture pour entretenir la vie qu'il a. « De là vient que l'âme végétative, principe de la vie, « a une triple fonction : la génération, la croissance et « la nourriture. Mais comme la vie corporelle est exposée « à des accidents qui l'affaiblissent quand ils arrivent, « une quatrième chose devient nécessaire, c'est-à-dire la « guérison de l'organisme malade. Ainsi en est-il de la vie

[1] *Per matrimonium Ecclesia corporaliter augetur.* Concil. Florent., *l. c.* Cf. not. addit. au douzième chap.

[2] *Cont. Gent.*, IV, 58. Cf. Bonavent. *Breviloq.*, VI, 3 : *In hac acie Ecclesiæ Baptismus est ingredientium, Confirmatio pugnantium, Eucharistia vires resumentium, Pœnitentia resurgentium, Extrema unctio exeuntium, Ordo novos milites introducentium, Matrimonium novos milites præparantium.*

« spirituelle. La première chose nécessaire, c'est la nais-
« sance à la vie spirituelle par le baptême; la seconde,
« c'est la croissance spirituelle jusqu'à la pleine posses-
« sion des forces par la confirmation ; la troisième, c'est
« la nourriture spirituelle par le sacrement d'Eucha-
« ristie. Reste un quatrième moyen, savoir, la guérison
« spirituelle, qui ou bien ne touche que l'âme par le
« sacrement de pénitence, ou bien s'étend de l'âme sur
« le corps, quand cela est nécessaire, par l'Extrême-Onc-
« tion. La propagation corporelle appartient aux parents,
« l'ordre extérieur au régime politique qui veille à la
« paix de la société civile. Il en est de même dans la vie
« spirituelle. Quelques-uns propagent et entretiennent la
« vie spirituelle par une vocation purement spirituelle,
« que confère le sacrement de l'ordre ; d'autres la propa-
« gent et l'entretiennent par une vocation à la fois spiri-
« tuelle et corporelle qui est le mariage, dans lequel
« l'homme et la femme s'unissent pour engendrer et
« élever des enfants pour le service de Dieu »,

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE DOUZIÈME.

Gœthe a compris l'admirable harmonie des sacrements avec la vie humaine ; voici comment il s'exprime à ce sujet [1] :

« Il faut que le chrétien s'accoutume à considérer la religion intime du cœur et la religion extérieure de l'Eglise comme étant la même chose, c'est-à-dire comme le sacrement universel, grand arbre qui a ses branches et ses rameaux auxquels il communique la séve de la sainteté, de l'immortalité et de l'éternité.

« Voici un jeune couple qui se donne la main ; ce n'est pas pour un baiser fugitif ni pour la danse. Le prêtre prononce sa bénédiction sur lui et le lien est indissoluble Après un temps qui n'est pas long, nos deux époux reviennent au pied de l'autel et y apportent une image d'eux-mêmes. Le petit enfant est purifié avec l'eau sainte et incorporé à l'Eglise, grand bienfait qu'il ne perdra qu'à force d'étourderie et d'égarement. Il se forme de lui-même dans la vie aux choses de la terre ; quant aux choses du ciel, il a besoin qu'on les lui enseigne. A peine, soumis à un examen, a-t-il fait preuve d'une instruction suffisante, qu'aussitôt il est admis désormais dans le sein de l'Eglise comme citoyen actif, comme confesseur véritable et volontaire, non sans un signe extérieur qui marque le prix de la dignité reçue. Dès lors il est définitivement chrétien, il connaît maintenant les avantages et les devoirs d'un chrétien. Dans l'intervalle il a rencontré sur son chemin mainte chose digne d'admiration. L'instruction et la correction lui ont ouvert les yeux sur les mystères de son cœur. Il sera encore question pour lui de leçons et de transgressions, mais non de châtiment. Cependant il se trouve engagé dans cette

[1] *Œuvres*, tom. XVIII, pag. 262.

mêlée terrible où les exigences opposées de la nature et de la religion se combattent; comment s'en tirera-t-il? Un moyen, un secours admirable lui a été donné: il confiera ses actions, ses fautes, ses crimes et ses doutes à un homme digne de recevoir cette confidence et établi exprès pour cela; et cet homme le tranquillisera, l'avertira, le fortifiera, et, lui imposant une peine symbolique, il lui rendra la paix par l'effacement complet de sa faute; enfin, cet homme après l'avoir reçu avec une conscience noircie, souillée, tourmentée, le renverra avec une conscience entièrement calme, candide et pure. Ainsi préparé et purifié par plusieurs actions sacramentelles, qui vues de plus près se ramifient en plusieurs pratiques plus petites, le chrétien vient s'agenouiller pour recevoir l'hostie; et afin que le mystère de cette action si haute soit encore relevé, il n'aperçoit le calice que dans le lointain. Ce n'est point ici un manger et un boire vulgaire qui rassasie, c'est un aliment du ciel qui ne fait qu'augmenter la soif du breuvage céleste.

« Ce n'est pas tout. Nous finissons par nous familiariser avec les affaires de ce monde, et par marcher seuls dans cette voie, bien que nos connaissances, notre intelligence et notre caractère n'y suffisent pas toujours; dans les choses célestes, nous n'avons jamais fini de nous instruire. Notre jugement qui n'est pas toujours droit par lui-même est encore si souvent faussé par des influences extérieures, que nous ne pouvons guère trouver dans notre propre fonds ce dont nous avons besoin en fait de conseil, de consolation et de secours. Dieu y a pourvu, voici un homme sage et pieux dont la vocation et l'ordre consiste à remettre les égarés dans le droit chemin, à soulager ceux qui souffrent.

« Ces moyens de consolation dont il a éprouvé tant de fois durant sa vie l'efficacité salutaire, le chrétien, arrivé aux portes de la mort, les retrouvera dix fois plus efficaces encore. Avec une confiance entière et que lui procure une habitude qui date de sa jeunesse, le chrétien, près de quitter cette vie, reçoit avec ferveur des gages symboliques et significatifs qui le rassurent pour son avenir. Au moment même où toute garantie terrestre s'évanouit, voici qu'une garantie céleste l'assure pour l'éternité d'une existence de bonheur. Il se sent décidément convaincu qu'aucun élément ennemi, aucun esprit malveillant ne pourra l'empêcher de se revêtir d'un corps glorifié, pour jouir, en union immédiate avec la divinité, des délices inénarrables dont elle est la source.

« Pour conclusion, afin que l'homme soit tout entier sanctifié, les pieds eux-mêmes reçoivent l'onction sainte. Ils doivent eux-mêmes, en cas de guérison, fouler à regret de nouveau ce sol de la terre si dur, si inhospitalier. Il faut qu'ils soient animés de la vive impatience de repousser loin d'eux la motte de terre qui les a jusque-là portés. Ainsi le

berceau et la tombe, si éloignés qu'ils puissent être, se trouvent renfermés dans le cercle radieux des saintes et religieuses pratiques dont nous venons de signaler l'admirable beauté.

« Mais ces merveilles spirituelles ne naissent pas comme les autres fruits sur le sol de la nature, ils ne sauraient y être ni semés, ni plantés, ni cultivés. Il faut les demander à une autre région qui n'est pas accessible pour tout chacun ni toujours. Ici la tradition nous prête le secours de la foi. Nous entendons dire qu'un homme peut être favorisé d'en haut, béni, sanctifié plutôt qu'un autre. Afin qu'elle ne paraisse pas être un don de la nature, il faut que cette grande faveur, liée à un devoir pénible, passe d'un privilégié à un autre, et que le plus grand bien qu'un homme puisse désirer, sans pouvoir l'acquérir par lui-même, se perpétue sur la terre par un héritage spirituel. Oui, la consécration du prêtre comprend tout ce qui est nécessaire pour accomplir efficacement ces opérations saintes qui comblent tous les hommes des faveurs d'en haut, sans qu'ils aient besoin d'autre disposition que de croire et d'avoir confiance. Ainsi représentant de Celui qui est par excellence l'auteur de la bénédiction, le prêtre dans la série de ses devanciers et de ses successeurs et dans le cercle de ceux qui partagent son onction sainte se montre avec d'autant plus d'éclat, que ce n'est pas lui que nous honorons, mais son ministère, que ce n'est pas devant son commandement que nous fléchissons le genou, mais devant la bénédiction qu'il dispense, bénédiction qui paraît d'autant plus sainte et plus immédiatement venir du ciel, que celui qui en est l'instrument ne saurait l'affaiblir ni l'énerver par une conduite coupable ou même criminelle.

« Combien cet ensemble admirable par son harmonie n'a-t-il pas été mutilé par le protestantisme qui n'en conserve que la moindre partie et rejette le reste comme apocryphe ! »

CHAPITRE XIII.

LES SAINTS SACREMENTS.

Le baptême. — Baptême des enfants. — Sa justification et ses suites. — La confirmation. — La pénitence. — C'est un tribunal de pardon. — L'aveu des péchés est une loi de Dieu et une loi de la nature. — Confession et repentir. — Conséquences morales et sociales de la confession. — La confession des péchés dans l'Ancien Testament. — L'extrême-onction. — L'ordre et le sacerdoce. — Du sacerdoce en général et en particulier. — Le ministère ne vient pas de la communauté. — Le mariage comme loi de la nature et comme sacrement. — Le mariage civil. — Indissolubilité du mariage. — Ses conséquences. — Efficacité des sacrements. — La tradition ecclésiastique. — Les éléments visibles dans les sacrements. — L'eau. — L'huile. — Le pain et le vin. — Nombre de quatre pour les éléments. — Nombre de sept pour les sacrements. — De l'édifice chrétien. — Notes additionnelles.

Le Christ est le roi du royaume surnaturel de l'Eglise. De même que la tête renferme la vie de tout le corps et la résume, ainsi de Jésus-Christ, chef divin de l'Eglise, découlent d'une manière à la fois visible et invisible les grâces et les vertus de cette vie céleste, manifestée premièrement en lui, et qui doit devenir la nôtre à tous. Ainsi avons-nous constaté la convenance des sept sacrements. Ce que le salut de l'Eglise exigeait, le Sauveur qui demeure au milieu d'elle, ne le lui a pas refusé. C'est ainsi que nous trouvons les sept sacrements établis pour le septuple besoin de la nature humaine qui veut s'élever à Dieu.

Le Seigneur a lui-même envoyé ses Apôtres adminis-

trer le baptême [1]. Le nouveau baptisé est admis à la confession de la Trinité de Dieu, à la communauté de la mort et de la résurrection du Seigneur [2], il est lié comme membre vivant au corps du Christ [3]. Plongé dans le bain vivifiant, il en sort renouvelé par la vertu de la grâce, c'est une nouvelle créature [4], qui, étant morte au monde et à la chair, ne vit plus qu'en Jésus-Christ et avec lui. Ainsi le baptême est un bain de régénération, le principe de la nouvelle vie, laquelle se développe de plus en plus par le concours de la libre volonté pour parvenir à la maturité de la gloire [5]. Le baptême ôte toute la coulpe et la peine du péché, et dépose dans l'âme le principe de la grâce et de la sainteté, germe de vie et de lumière. Comme l'arbre se dépouille de ses feuilles sèches, lorsqu'un nouveau printemps s'éveille, ainsi tombe le vieil homme, ainsi commence et croît le nouvel homme, homme spirituel et céleste sous l'enveloppe de la mortalité, en lutte contre les penchants d'une sensualité frémissante [6], que le sacrement ne lui a pas ôtée, mais qu'il lui a laissée comme un exercice pour sa

[1] Allez, enseignez (littéralement : faites disciples en les baptisant (μαθητεύσατε βαπτίζοντες αὐτούς) tous les peuples, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. *Matth.*, XXVIII, 19

[2] *Rom.*, VI, 4.

[3] *Gal.*, III, 27.

[4] *Quasimodo geniti*, — *néophytes.*

[5] *Tit.*, III, 5.

[6] *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.* (*Symbol. Nic. Constant.*, *Concil. Trident.*, sess. V, can. 5 ; sess. VII, can. 5 ; sess. VI, cap. 14. Cf. *Rom.*, VIII, 1 ; *Gal.*, III, 1 ; *Joan.*, III, 1.)

patience, comme une arène pour sa liberté, comme la condition de sa couronne [1]. Dans le baptême, Jésus-Christ embrasse l'enfant du monde et du péché, il le consacre pour en faire un membre de son corps et un enfant de Dieu, il lui donne le gage du salut et le salut lui-même. Là, l'alliance de l'âme avec Dieu est scellée, et l'âme reçoit pour sa mission d'y rester fidèle [2]. De même qu'Adam entra dans un monde nouveau lorsqu'il fut élevé à la dignité d'une ressemblance surnaturelle avec Dieu, et que l'état de sainteté et de justice surnaturelle était un état octroyé gratuitement et non pas conquis, un état qu'il fallait s'approprier d'une manière fixe, par une épreuve et une lutte de la volonté libre ; de même encore que la vie naturelle a été accordée à nous sans nous, à la condition toutefois que nous y consentirons ultérieurement et que nous la développerons en tout sens, ainsi en est-il de la grâce du baptême. Là le Chef de l'Eglise, Jésus-Christ, qui dans le baptême et par le baptême déploie souverainement l'énergie de sa grâce [3], s'empare du néophyte jusque dans les entrailles de son être, et l'insère corps et âme dans son corps glorieux. Ainsi donc le baptême est la condition, le commencement et le principe du royaume de Jésus-Christ en nous [4].

[1] *Concil. Trid.*, sess. V, can. 5.

[2] *I Petr.*, III, 21.

[3] C'est pour cela que le baptême est valide, même hors de l'Eglise, pourvu qu'il soit administré en conformité rigoureuse avec les instructions de l'Eglise. Cf. *Concil. Lateran.* IV. Cap. Firmiter. *Profess. fid. Orient.* a Benedicto XIV. *Propos.*

[4] Cf. *Later. Concil.*, II, cap. 23. *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 2.

Cette importance du baptême suffit pour justifier sa collation aux enfants, indépendamment de la constante tradition de l'Eglise [1]. De même que dans l'ordre de la nature le lien organique qui rattache l'enfant au corps de l'humanité, fonde en lui la communauté du péché et de la mort, ainsi la grâce de Jésus-Christ fait de l'enfant un membre de l'organisme du salut par la régénération, et cela elle le fait non-seulement au sens figuré, psychologiquement, moralement, mais encore dans une réalité surnaturelle et mystique, elle le fait sans la volonté de l'enfant, qui aussi bien s'est trouvé pris contre sa volonté dans les liens du péché [2]. Dans le baptême des enfants, c'est le Christ qui veut, et il veut que tous se sauvent, que tous parviennent à la connaissance de Dieu. Sauveur des enfants et auteur de leur bonheur, il jette en eux les fondements de son Eglise par la grâce de la justification, de la foi, de l'espérance et de la charité, grâce qui donne au chrétien devenu grand le pouvoir et la volonté de pratiquer les actes de ces divines vertus [3] ! Comme la

— Dès le deuxième siècle, l'Eglise catholique a entouré l'acte originairement très-simple du baptême, d'un grand appareil de cérémonies symboliques, afin de graver profondément dans les cœurs l'idée qu'elle avait de ce sacrement, et afin de rendre sensible par divers signes la grande idée de la nouvelle vie du chrétien. Cf. Mœlher, *Op. cit. sup.*, p. 214.

[1] *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 12, 13.

[2] *Christus sui spiritus occultissimam gratiam latenter infundit et parvulis.* August. *De pecc. merit.*, I, 9. Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. LXIX, art. 6 : *Nescierunt distinguere* (ceux qui nient la grâce dans le baptême des enfants) *inter habitum et actum.*

[3] Cf. Thom., *l. c.*, art. IV, art. VI. — Ici se découvre la racine d'un devoir rigoureux, celui d'élever la jeunesse en prenant pour point de départ la grâce baptismale et pour terme la vie

raison et la liberté sommeillent naturellement dans l'enfant, ce qui est accordé à l'enfant dans son baptême, ce sont les puissances de la vie surnaturelle, de la foi surnaturelle, de la charité et de toutes les vertus, puissances qui se développent en même temps que la vie corporelle [1]. De même que dans l'ordre de la nature l'individu entre par le seul fait de sa naissance, et dans la famille comme fils, et dans l'Etat comme citoyen, ainsi par le fait du baptême devient-il enfant de Dieu, citoyen du royaume de Jésus-Christ sur la terre, mem-

dans la foi. L'Eglise possède donc un droit inaliénable sur l'éducation religieuse : car l'enfant baptisé appartient avant tout à Dieu et à l'Eglise. Ici se voit encore la racine de la dignité de l'enfant, et le bonheur d'une éducation vraiment chrétienne. L'antiquité païenne vendait, tuait les nouveaux-nés et anéantissait en son germe l'homme à venir (Voy. Elien, *Histor.*, II, 7 ; Terent., *Andria Act.* II, sc. 3 ; *Tabl.* IV *de la loi des douze Tabl.*) ; ses grands esprits, tels qu'un Platon (*De republ.* V, p. 276 seqq.), un Aristote (*Polit.*, VII, 14. Cf. Tacit., *Germ.*, c. 19. Tertull., *Apologet.*, c. 9), justifiaient cet usage ; mais en accordant au nouveau-né le droit de cité dans le royaume de Dieu, l'Eglise a été son sauveur, même pour cette vie terrestre ; et en marquant du signe de la croix le front de cet être que l'antiquité repoussait avec mépris, elle indique l'éminente dignité de cet enfant doué de la grâce divine, et sur lequel a coulé le sang du Christ.

Cf. *Syllab. Error.*, Propos. XLVII : *Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholæ, quæ patent omnibus cujusque e populi classis pueris, ac publica universim instituta, quæ litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi juventutis curandæ sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiæ auctoritate, moderatrice vi et ingerentia, plenoque civilis ac politicæ auctoritatis arbitrio subjiciantur ad imperantium placita et ad communium ætatis opinionum amussim.*

Propos. XLVIII : *Catholicis viris probari potest ea juventutis instituendæ ratio, quæ sit a catholica fide et ab Ecclesiæ potestate sejuncta, quæque rerum duntaxat naturalium scientiam ac terrenæ socialis vitæ fines tantummodo vel saltem primario spectet.*

[1] *Catech. Rom.*, P. II, cap. II, qu. XLIX, LI.

bre de l'Eglise. Et de même que l'Etat est une œuvre de Dieu dans l'histoire, de Dieu auteur de la nature, et non pas un produit du bon plaisir de l'homme, ainsi l'Eglise est l'œuvre de Dieu en tant que Père de la grâce, et y entrer n'est pas le fait de la seule liberté humaine, mais aussi de la grâce qui choisit et enfante à une nouvelle vie [1].

Le baptême des enfants a existé dans l'Eglise dès le commencement [2]. La justification de cet usage se trouve dans l'essence même du baptême, dans l'importance et l'efficacité de la grâce de Jésus-Christ dans ce sacrement. Le protestantisme, pour qui la foi actuelle est l'unique moyen de salut, qui méconnaît la mission de l'Eglise et l'essence du sacrement, qui réduit toute la religion à quelque chose de subjectif, le protestantisme se contredit lui-même lorsqu'il conserve le baptême des enfants. Il ne peut alors lui accorder qu'une importance pédagogique [3].

L'Eglise a toujours reconnu la vertu d'effacer les

[1] Le renouvellement des vœux du baptême qui se fait à la première communion ne peut avoir d'autre importance que celle d'un souvenir, d'une confirmation, elle ne saurait mettre en question l'œuvre de Dieu. Cf. *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 14. *Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, si adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine polliciti sunt... anathema sit.*

[2] *Hoc, inquam, Ecclesia semper habuit, semper tenuit; hoc a majorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit.* August., *De Verb. Apost.*, serm. CLXXVI, 2. Origen. *In cap.* V *Ep. ad Rom.* Iren. *Advers. Hæres.*, II, 22.

[3] Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube.*, II, p. 423. Olshausen. *Bibl. comment.*, II, p. 834. Strauss, *Glaubenslehre,* II, p. 556. — Luther lui-même dit (*Œuvres, édit. Jen.*, t. II, p. 601) :

péchés au martyre, expression de l'amour parfait (baptême de sang) [1]; aussi l'Eglise n'a-t-elle jamais prié pour les martyrs. Le baptême de désir supplée également au baptême effectif [2].

Les Apôtres administraient le sacrement de confirmation. Saint Pierre et saint Jean font dans ce dessein le voyage de Samarie, et par l'imposition des mains ils font descendre la vertu du Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés [3]. Cette imposition des mains conférait assez souvent des dons qui se manifestaient en signes miraculeux et éclatants, mais en cela ne consistait pas exclusivement, ni même principalement son action et son importance. Ces dons extraordinaires avaient été déjà promis à la foi comme telle [4], sans toutefois y être nécessairement attachés. L'imposition des mains a pour objet de faire descendre sur les membres de l'Eglise cet écoulement du Saint-Esprit qui se répandit sur l'Eglise naissante le jour de la Pentecôte. Ils reçoivent l'onction du Saint-Esprit qui imprime en eux son sceau et les rend

« Le baptême ne justifie point sans la foi, et la foi justifie sans le baptême; nous nions du fond du cœur que les petits enfants, qui ne peuvent avoir la foi, soient justifiés par le baptême ».

[1] Tertull., *De Baptism.*, c. 16; Greg. Nazianz., *Orat.* XXXIX, 17; Cyrill. Hieros. *Catech.*, XVIII, 30; *Matth.*, XVI, 25; *Joan.*, XV, 13. Cyprian. *Exhort. ad martyr.* c. 15.

[2] *Concil. Trident.*, sess. XVI, cap. 4, Augustin. *De baptism*, IV, 23. Ambros. *Orat. funebr. Valent. Imper.*; *Prop.* Baii, XXXI, XXXII, XXXIII.

[3] *Act.*, VIII, 14; *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 1, 2, 3.

[4] *Marc*, XVI, 20.

parfaits chrétiens [1]. C'est pourquoi l'Apôtre la regarde, avec le baptême, comme une partie principale de la doctrine chrétienne[2].

Dans le sacrement de l'autel nous recevons le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur en mémoire de sa passion qui nous a rachetés ; nous sommes admis dans la communauté de son corps et de sa vie, nous obtenons un gage et un germe d'une résurrection bienheureuse [3].

Comme son Père l'a envoyé, ainsi Jésus-Christ envoie ses Apôtres et leurs successeurs, et il leur confère le pouvoir de lier et de délier, le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir ; et en soufflant sur eux, il leur communique sous ce symbole l'Esprit, en qui et par qui ils exerceront leur ministère [4]. Ce n'est pas l'homme qui est en état de remettre les péchés, mais Dieu seul et son

[1] Tertullian. *De baptismo*, cap. VII ; Cyrill. Hierosol. *Cath. mystag.*. III, per tot.; Chrysost. *Hom.*, II, *in Ephes.* ; *Act.*, II, 17 ; II, 39 ; *Rom.*, VIII, 23.

[2] *Hebr.*, VI, 4. — « L'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit appartient, d'après saint Paul (*Hebr.*, VI, 2), et cela dès l'origine, à l'essence de la doctrine chrétienne. Le Seigneur avait accordé ce pouvoir à ses apôtres qui l'ont transmis à leurs successeurs. Si ce ne sont là que des phrases, si le Saint-Esprit ne se communique pas effectivement, alors tout le nouveau Testament n'est qu'un artifice de langage, un livre rempli d'illusions et de tromperies. Si ce don, ce pouvoir ne s'est pas transmis, tout appel au nouveau Testament n'est qu'une plaisanterie ». Vilmar, *Op. cit. sup.*, p. 61.

[3] *Joan.*, VI, 48. *Concil. Trident.*, sess. XIII, can. 1 : *Si quis negaverit, in sanctissimo Eucharistiæ sacramento contineri vere* (non-seulement en figure), *realiter* (non-seulement par la foi), *et substantialiter* (non pas seulement virtuellement) *corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, anathema sit.* Voir le développement au chapitre suivant.

[4] *Concil. Trident.*, sess. XIV, can. 1 et seqq.

Esprit, qui choisit l'homme pour être l'organe de sa grâce. C'est pourquoi le Seigneur transmet aux Apôtres ce pouvoir en se servant des mêmes termes dont il use pour marquer son propre pouvoir de pardonner les péchés [1]. Cependant l'action du prêtre au tribunal de la pénitence ne consiste pas simplement à déclarer [2] que les péchés sont remis de Dieu; non, mais il prononce une véritable sentence d'absolution en vertu du pouvoir et de la délégation qu'il tient du Christ ; cette sentence, il

[1] *Matth.*, IX, 2.

[2] *Concil. Trident.*, sess., can. 9, 10. *Ad instar actus judicialis*, cap. 6. — Cette manière de voir répond à l'essence même du protestantisme qui ne reconnaît aucun ministère sacerdotal, aucun pouvoir d'ordre, et qui attribue à la foi seule le pouvoir de remettre les péchés. Mais ce à quoi elle ne répond pas, c'est la nature humaine, c'est la conscience chrétienne, et Vilmar en fait l'aveu (*Théologie der Thatsachen*, p. 90) : « Un ecclésiastique fut appelé un jour au lit de mort d'un grand pécheur, qui, saisi d'un sentiment de repentir, voulait obtenir la rémission de ses péchés. Convaincu que sa mission se bornait à déclarer la rémission des péchés, il commença donc sa déclaration. Mais le malade lui dit : La déclaration, je la connais depuis longtemps, d'autres me l'ont faite plus brièvement et mille fois ; je veux comme tous les autres pécheurs être absous; je veux savoir si vous avez le droit et le pouvoir de me remettre mes péchés. Cela, disait-il, lui avait fait tomber les écailles des yeux ».

C'est pourquoi Kliefoth (*Liturg. Abhandl.*, II, 7) réclame la confession et l'absolution en vertu du ministère des clefs, que Jésus-Christ a confié à ses disciples en même temps que celui de la prédication, pour qu'ils le transmissent eux-mêmes à des hommes sûrs. — Mélanchthon (*Apologie de la confession d'Augsbourg*) parlait encore d'un sacrement de pénitence, mais qui était sans vertu. Hase (*Polémique*, 2e édit., p. 377) fait cet aveu : « Le protestantisme, après avoir reconnu la pénitence comme sacrement, l'a reniée ensuite comme telle ». — « Autrefois », dit Claus Harms, avec une ironie amère pour le protestantisme actuel, « on faisait encore quelque frais pour la rémission des péchés, aujourd'hui les Dames et les Messieurs se remettent eux-mêmes leurs péchés ».

doit donc nécessairement la prononcer sous la forme d'un jugement, il faut qu'elle ait pour objet le salut des fidèles et l'édification de l'Eglise, et qu'elle ne dépende pas seulement du caprice et du bon plaisir. Puisque les prêtres ont reçu le pouvoir, non-seulement de remettre, mais encore de retenir, non-seulement de délier, mais encore de lier, il s'ensuit nécessairement que pour les fidèles, le moyen régulier d'obtenir la rémission de leurs péchés, c'est uniquement le tribunal de la pénitence où siége le prêtre [1]; car le pouvoir que Jésus-Christ a confié au prêtre serait vain, le plein pouvoir de retenir les péchés serait nul, si les fidèles pouvaient en obtenir la rémission en dehors du tribunal de la pénitence, et être ainsi déliés de ce pour quoi ils ont été liés. Donc tous les fidèles sont soumis au tribunal du prêtre [2]. Et c'est ce qui fait que la position de l'Eglise n'est pas la même à l'égard des étrangers qu'envers ses enfants. En parlant de ceux-là, l'Apôtre dit : Qu'ai-je affaire de juger ceux qui sont hors de l'Eglise? Il n'aurait pu parler ainsi de ceux qui, en recevant le baptême, s'étaient soumis au pouvoir ecclésiastique [3]. Le tribunal de la pénitence répond à la nouvelle loi instituée par Jésus-Christ.

Si le prêtre est un juge, il faut de toute nécessité que l'objet sur lequel il doit exercer sa fonction de juge lui

[1] Cf. Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 72.

[2] La contrition parfaite qui implique le désir de la confession, justifie. Ainsi la confession est toujours nécessaire du moins quant au désir. *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 5.

[3] *I Cor.*, V, 12; *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 7.

soit soumis [1]. C'est pourquoi l'Eglise exige, d'après la nature même et l'essence du sacrement, la confession de tous les péchés graves au prêtre ; ce n'est qu'à cette condition que l'idée d'un jugement de l'âme devant Dieu par le prêtre se trouve mise en pratique [2]. Le code de lois d'après lequel la sentence est portée, c'est l'Evangile; l'accusateur en même temps que l'accusé, c'est le pécheur repentant; la cour de justice, c'est le rapport qui s'établit, sous le sceau du secret le plus absolu [3], entre le Père de la confession et son fils spirituel; l'objet du jugement à prononcer, ce sont les péchés que la confession fait connaître; le juge et l'exécuteur du jugement, c'est le prêtre. Lorsque le Christ recommandait à ses disciples de ne pas donner les choses saintes aux chiens, de ne pas jeter les perles aux pourceaux [4], cette parole s'appliquait avant tout au plus grand des biens que l'Eglise ait reçu du Christ pour ses enfants, je veux dire à la grâce et au Saint-Esprit. De là la nécessité de l'examen propre, que l'Apôtre exige de chacun [5], la nécessité aussi pour l'Eglise de se convaincre que cet examen sérieux, véritable, détaillé et complet, a été fait par tout fidèle qui s'approche de ses mystères, qu'avant tout le repentir est

[1] *Concil. Trident.*, *l. c.*, can. 6, 7, 8, cap. 5, 7.

[2] *In judicio non est idem judex et reus. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse judex sui ipsius, sed ab alio judicari debet; et ideo oportet, quod ei confiteatur.* Thom. Aquin. *Suppl.* qu. VI, 1.

[3] *Concil. Lateran.*, IV, c. 21. Cf. c. II. *D.* VI. *De pœnitentia*; *Catechis. Rom.*, P. II, cap. 5, qu. 50.

[4] *Matth.*, VII, 6.

[5] *I Cor.*, XI, 27.

dans son cœur, qu'il possède la contrition, « qui tient « la première place parmi les trois actes du sacrement « de pénitence, et qui consiste dans la douleur de l'âme, « dans l'horreur des péchés commis, accompagnée du « ferme propos de ne plus pécher à l'avenir [1] ». La grâce de Dieu ne peut entrer dans l'âme, tant que celle-ci ne s'éloigne pas résolument du péché pour se convertir à Dieu. Tandis qu'il découvre son intérieur au prêtre, et qu'il confesse, autant qu'il peut, tous ses péchés, le fidèle se découvre premièrement à lui-même, et, en même temps que le prêtre, il embrasse du regard tout l'ensemble de sa situation morale.

De quelle importance est la confession des péchés pour le perfectionnement de la vie morale et religieuse, sans parler de son institution divine et de l'obligation rigoureuse qui en est faite, c'est ce que nous avons à peine besoin d'expliquer plus longuement. Les efforts que fait le protestantisme moderne pour rétablir la confession secrète, pour laquelle les premiers réformateurs professaient une horreur qu'ils ne pouvaient assez exprimer [2],

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 4. *Fuit autem quovis tempore, ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius... Declarat sancta synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato, et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere...* La contrition, dit encore l'Eglise, doit être accompagnée de la confiance en la miséricorde de Dieu.

[2] *Confessionem istam rem pestilentem damnamus.* Calvin., *Instit.* III, 4. « *Carnificina conscientiæ*, un martyre épouvantable », telles étaient les expressions les plus bénignes dont se servait Luther quand il parlait de la confession catholique. Il ne la condamna cependant pas tout à fait, mais il la réduisit à n'être qu'un simple moyen pédagogique, une sorte d'épreuve catéchétique. Cf. *Art. de Smalcald,* P. III, c. VIII, pag. 331 : *Propter*

ont suffisamment démontré cette extrême importance. Sans cette obligation d'une confession détaillée et précise, combien peu arriveraient à se connaître eux-mêmes, à savoir tout ce qui leur manque pour être justes, et par conséquent combien peu arriveraient à un repentir véritable! Peut-être un homme ne trouverait-il pas sans cela dans toute sa vie l'occasion de réfléchir sérieusement sur l'état de son âme. La plupart des hommes ne rentreraient jamais en eux-mêmes, s'ils n'y étaient excités par la parole du prêtre; et si ce n'étaient les graves avertissements du confesseur, on n'en verrait presque aucun concevoir un ferme propos capable de réformer toute une vie, la crainte d'une rechute serait bien moindre, la satisfaction n'aurait guère lieu, et l'obligation de réparer le mal qu'on

juventutem indomitam et petulantem, ut instituatur et examinetur in doctrina christiana.

Le Concile de Trente a repoussé ces injures avec autant de dignité que de vérité (*Loc. cit.*, cap. 5) : *Impium est, confessionem impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare; constat enim, nihil aliud in Ecclesia a pœnitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum in eadem confessione inclusa esse intelliguntur... Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur.*

« On doit regretter », dit le protestant Martensen (*Dogmatik.*, p. 421), « que la confession secrète se soit perdue comme institution. Par là il arrive qu'un point d'appui objectif manque à beaucoup qui sentent le besoin de soulager leur âme du poids de ses fautes... et de trouver une consolation dans la rémission des péchés. Cf. Jœrg, *Der Protestantismus*, I, p. 454. — Dœllinger, l'*Eglise et les églises*, p. 455. — Le rétablissement de la confession chez les protestants est une chose impossible, puisqu'elle est en contradiction avec la doctrine protestante du sacerdoce universel.

a fait passerait inaperçue. Sans la confession spéciale, la parole que prononce le prêtre n'est pas plus une absolution que n'importe quelle autre parole d'encouragement qu'un prédicateur fait entendre aux personnes repentantes et pénitentes. Une telle parole n'apporte aucun apaisement à l'inquiétude ; loin de porter l'homme léger à la gravité, elle le confirme plutôt dans son caractère. Alors le cœur de l'homme, cette chose si prompte à s'élever comme à s'abattre, oscille continuellement entre la présomption et le découragement.

D'ailleurs la confession des péchés a sa racine dans les profondeurs de la nature humaine. Origène [1] compare le péché à un aliment empoisonné qui nous rendrait malades et que nous devrions rejeter avant de pouvoir recouvrer la santé. Ainsi le pécheur ne trouve plus de repos, il se sent intérieurement tourmenté et bourrelé, jusqu'à ce qu'il se soit débarrassé du poison du péché. Mille fois l'histoire a confirmé cette loi psychologique : Tout ce qui s'est emparé fortement de l'intérieur de l'homme, tout ce qui l'a ému profondément, doit aussi se manifester au dehors. La confession est la première et nécessaire issue du sentiment de pénitence, c'est une preuve de repentir, c'est aussi un acte de profonde humilité, et

[1] *In Ps.* XXXVII, *Hom.* II, 6. Cf. *Hom.* III, 4, *in Levit.* Cf. Zezschwitz, *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.* Ann. 1862. — Sénèque, *Epit.* LXII : *Quare sua vitia nemo confitetur ? quia in illis etiamnum est. Vitia sua confiteri sanitatis indicium est.* — *Proverb.* XXVIII, 13 : Qui confesse ses péchés obtient miséricorde. Partout où se trouve un repentir vrai, c'est-à-dire une haine véritable du péché, la confession n'est plus que le dernier effort que l'on fait pour se débarrasser du péché et le rejeter hors de sa conscience. Cf Cicéron, *ad Octav.* : *Sit erranti medicina confessio.*

par conséquent de satisfaction [1]. Par le péché l'homme s'est détourné de Dieu pour se tourner vers la créature. L'orgueil est le premier péché et la racine même du péché. Par la confession détaillée et non pas sommaire, l'homme expie son orgueil, en se courbant dans l'humilité devant le représentant de Dieu, l'humiliation à laquelle il se condamne volontairement sert naturellement d'expiation à sa fausse élévation propre. C'est donc avec raison que les Pères appellent le sacrement de pénitence un second mais laborieux baptême [2]. Mais il ne déclare ses péchés que pour obtenir la sanctification ; et ainsi se montre dans ce sacrement, selon la remarque de Bellarmin, cet accord admirable de la justice et de la charité divine, caractères propres de toutes les œuvres de Dieu.

Quelque chose que nous exigeons de l'enfant qui a manqué, c'est-à-dire l'aveu de sa faute, parce que nous y voyons le meilleur témoignage d'un vrai repentir, quelque chose qui nous paraît dans un criminel une raison légitime d'atténuer sa peine, quelque chose qui change la peine, fût-ce la peine de mort, en un moyen d'expiation et purifie le coupable à nos yeux, quelque chose qui est un besoin si immédiat, et si incontestable du cœur humain, et qui le pousse à déposer le secret de ses fautes et de ses douleurs dans l'âme compatissante d'un ami ;

[1] *Ille ipse rubor quem inter confitendum patimur, pars quædam est satisfactionis pro admissis peccatis, et frenum exhibens, ne deinceps alia admittantur.* Bellarm. *De Pœnitent.* III, 12. Innocent III, *in Ps.* II. — *Pœnit.* Une confession sommaire n'est pas une confession, dit Immermann (*Œuv.* II, p. 561).

[2] Gregor. Nazianz., *in S. Lumina,* XXXIX, 17 ; Joan. Damascen. *De fide orthodoxa.* IV, 10. Ambros. *De Pœnitent.*, I, 8.

voilà ce que l'Eglise dans la confession exige du pécheur au nom de Dieu ; n'est-ce pas une preuve suffisante que la confession est divine, qu'elle a été établie par Celui qui a créé le cœur de l'homme, qui connaît à fond le besoin d'une conscience chargée de péchés, bourrelée, brisée, et qui sait [1] la guérir de la manière la plus efficace, tout en ne demandant à l'homme que ce que sa propre nature exige incontestablement ?

[1] *Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis ac consolationibus levaretur, quæ omnibus, digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur. Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 5. — « Qu'y a-t-il de plus naturel à l'homme, que ce mouvement d'un cœur qui se penche vers un autre pour verser un secret? » Bossuet.

« Que la confession, dit Martensen (*op. cit. sup.*, p. 420), réponde à un besoin profond de la nature humaine, c'est ce qu'on ne saurait nier ». Mais il ajoute que ce besoin est beaucoup mieux satisfait par la confession privée des Luthériens, que par la confession catholique, par la raison que le vrai besoin c'est de confesser seulement ce qui pèse réellement sur le cœur ». Comme si la confession catholique exigeait autre chose que l'aveu des péchés graves, et comme s'il y avait des péchés qui ne fussent pas lourds pour la conscience ! Et cependant l'homme est si ingénieux à se tromper lui-même, ainsi que le dit ailleurs le même Martensen, que bien souvent il n'a aucun sentiment de ce qui devrait être le plus douloureux pour sa conscience. Comme si encore l'Eglise, tendre mère des fidèles, devait attendre dans l'indifférence que ses enfants se sentent pressés de recourir à elle, pour être guéris ! Elle ne saurait agir ainsi, ce serait le fait d'un *mercenaire* ; le vrai pasteur, à qui les brebis appartiennent, court après elles dans le désert, les appelle et les pousse à la conversion : tel est le précepte de la confession. D'ailleurs quel est l'homme qui se sente bien porté à dire ce qui lui pèse, devant quelqu'un qui ne connaît pas le sceau de la confession, et dont le cœur partage ses secrets avec une femme ? « Nous devons nous tenir en garde contre l'introduction de la confession privée », disaient les chefs de l'opposition en Bavière (*Allgem. Zeitung.*, 3 decemb. 1856), « comme d'une institution incompatible avec la position du

« La religion catholique », dit Pascal [1], « n'oblige pas « à découvrir ses péchés indifféremment à tout le « monde : elle souffre qu'on demeure caché à tous les « autres hommes; mais elle en excepte un seul [2], à qui « elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de « se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme « au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle « l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette con- « naissance est dans lui comme si elle n'y était pas. Peut- « on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux? « Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il « trouve encore de la dureté dans cette loi; et c'est une « des principales raisons qui a fait révolter contre l'Eglise « une grande partie de l'Europe. Que le cœur de l'homme « est injuste et déraisonnable, pour trouver mauvais « qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il « serait juste en quelque sorte qu'il fît à l'égard de « tous les hommes ! Car est-il juste que nous les trom- « pions [3]? »

pasteur évangélique qui se trouve impliqué dans la vie de famille ».

[1] *Pensées*, P. I, art. 5.

[2] Lorsque l'Apôtre dit : Confessez-vous l'un à l'autre vos péchés (*Jac.*, v, 15, 16), il veut parler des prêtres que le malade doit appeler et à qui il doit se confesser. Le terme l'un à l'autre doit s'entendre selon l'ordre de la nature et de la grâce, c'est ainsi que saint Paul dit : Soyez soumis les uns aux autres (*Ephes.*, v, 21).

[3] Il continue ainsi : «Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité, mais on peut dire qu'elle est en tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre. Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous

Dans la confession, le cœur oppressé trouve un ami désintéressé, discret, expérimenté, charitable, devant lequel il peut se découvrir à son aise ; un directeur tel que les meilleurs esprits de l'antiquité désiraient d'en trouver un [1], un consolateur qui, s'approchant de ce pauvre délaissé, répand sur les blessures de son âme le baume céleste de ses paroles.

« C'est un fait », dit Manzoni [2], « que le criminel accu-« mule ses crimes pour étouffer les remords de sa cons-« cience ; il veut croire, et il parvient à croire que la « vertu n'est qu'un nom, une question d'intérêt per-« sonnel ou de préjugé. Mais il n'est pas pleinement con-« vaincu ; et si une voix lui annonçait qu'il peut revenir « à la vertu, il croirait de nouveau à sa vérité, ou plutôt

être désagréable ; on nous traite comme nous voulons être traités. Nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe... Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas ; dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr.... Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes ; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt de se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence... Peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui, lorsqu'il n'y est pas.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et à soi-même à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres ». Cf. Manzoni, *sulla morale catholica*. Prato, 1841, p. 116 et seq.

[1] Sénèq., *Ep.* XI, 38. Cf. Leibnitz, *syst. theolog.*, p. 265, éd. de Mayence. De Maistre, *Du Pape*, II, p. 38.

[2] *Op. cit. sup.*, p. 117.

« il avouerait qu'au fond il n'a jamais cessé d'y croire. « Cela, la religion le fait; elle fait plus. Le coupable fuit « la rencontre de la vertu, l'aspect de celle-ci suffit pour « le confondre et l'humilier. C'est pourquoi la religion « lui donne le confesseur. Il doit être pieux et pur, afin « que près de lui le pécheur se sente en compagnie de la « vertu. Il doit être humble en même temps que pur, « afin que le pécheur s'approche de lui avec confiance en « l'entendant avouer qu'il est lui-même pécheur ».

D'ailleurs, en même temps qu'il est docteur et juge, le prêtre est aussi le médecin de l'âme malade. Car, même après sa guérison, l'âme a encore besoin, comme après une maladie corporelle, d'être attentivement soignée, dirigée, soutenue. Une thérapeutique, un régime médical universel ne saurait guérir tel malade en particulier : ce qu'il faut pour cela, c'est le regard pénétrant et la sage consultation d'un habile praticien. De même l'âme dans la confession reçoit les remèdes qui conviennent proprement à son état, moyens propres à déraciner le péché, à satisfaire la justice divine par la peine temporelle[1], dont l'absolution sacerdotale ne dispense pas toujours, à protéger sa faiblesse contre de nouveaux dangers et à supprimer les derniers restes de la maladie[2].

Ainsi la confession n'est pas la même chose absolument que le sacrement de pénitence, elle n'en est qu'une

[1] *Concil. Trident., l. c.,* cap. 8, can. 12, 13. D'après la sess. VI, ch. 14, les œuvres d'expiation consistent particulièrement en jeûnes, en prières, en aumônes et en bonnes œuvres de toute espèce.

[2] Cf. Catech. Rom. P. II, cap. 5, qu. 154. Constit. *Auctorem fidei.* Prop. XXXIV, XXXVI.

partie, et même une partie qui n'est pas toujours indispensable, puisque, en cas de nécessité, le simple désir suffit[1], tandis que le repentir est, d'après la doctrine formelle de l'Eglise, de nécessité absolue. Cependant la confession reste la partie principale du sacrement, en ce sens que, autant que le comporte la fragilité humaine, elle est une garantie toute spéciale que les autres parties, savoir le repentir ou contrition, et la satisfaction[2], ont été remplies véritablement, et non pas seulement en apparence, que l'homme ne se trompe pas lui-même, et qu'il ne s'imagine pas qu'il lui suffise pour s'acquitter de sa dette envers Dieu d'un sentiment vague et pieux, d'une bonne pensée passagère.

« Il y a un avantage immense », dit G. de Humboldt[3], « à se prendre soi-même pour l'objet constant de sa méditation et de sa pensée. Il n'est pas moins vrai de dire « que l'homme ne se connaît pas, ou du moins qu'il ne « se connaît jamais bien, parce qu'il n'est jamais impar« tial pour lui-même. Rien ne me fait plus de plaisir que « d'être jugé librement et sans réserve par ceux que je « fréquente ». Or, c'est ce que fait la confession.

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 4.

[2] *Concil. Trident., loc. cit.*, cap. 3 : *Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pœnitentis actus, nempe contritio, confessio, satisfactio. Qui quatenus in pœnitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem requiruntur, hac ratione pœnitentiæ partes dicuntur.* — L'Eglise catholique, selon la remarque du cardinal Wiseman (*Doctrine et coutumes de l'Eglise catholique*), enseigne comme nécessaire ce que les autres confessions se contentent de désirer, et l'enseigne plus pleinement, plus complétement qu'aucune autre religion.

[3] *Lettres à une amie.*

Quant à l'influence de la confession sur la société, on ne saurait en contester l'efficacité salutaire. « Là les plus « grands trouvent un juge, et il n'y a pas de violateur de « l'ordre éternel, pas de contempteur de la loi divine, « qu'il porte la pourpre royale ou la livrée de l'homme « de peine, auquel la parole sacerdotale n'adresse ses « admonestations salutaires. Le repentir et la pénitence « imposés comme condition nécessaire de la réconcilia- « tion et du pardon, telle est la sanction dont dispose le « sacerdoce pour le maintien des lois éternelles qu'il ne « cesse d'enseigner au monde. Là tous les hommes sont « égaux, quelque différence sociale qu'il y ait d'ailleurs « entre eux. La confession des péchés, l'expiation du mal « commis, l'engagement formel et sincère de diriger « désormais sa vie selon les lois éternelles de la justice et « de la charité, voilà ce que le prêtre exige de tous éga- « lement : se conformer à cette exigence, telle est la con- « dition de notre salut éternel. Là, toute passion déréglée « doit être poursuivie jusque dans ses détours les plus « secrets ; là, tout égoïsme doit se soumettre aux lois « éternelles de la justice et de la charité [1].

« Quelle autre institution sur la terre offre pour l'ac- « complissement des devoirs sociaux une aussi forte

[1] La vertu, la justice, la morale doivent former la base du gouvernement. Or, sans le tribunal de la pénitence il n'est pas possible d'établir la vertu, la justice et la morale sur un fondement solide. Ce tribunal, le plus imposant qu'il y ait, s'empare fortement de la conscience et la dirige mieux que toute autre force. Le tribunal de la pénitence est impossible sans la foi à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, puisqu'en l'absence de cette foi la communion perd tout son prix. Aussi partout où cette foi a péri, la confession

« garantie que la confession des péchés faite au prêtre « comme au représentant de Dieu? Quoi de plus propre « à combattre ce péché qui ronge comme un chancre la « meilleure substance de la société, à sauvegarder l'invio- « labilité du mariage, cette source de la vie comme du « bonheur des peuples, à protéger la propriété, à ensei- « gner le respect des parents et l'amour des enfants? « Quoi de plus propre à consoler la pauvreté et à obtenir « d'elle qu'au lieu de se jeter gonflée de haine et avide « de pillage sur ceux qui possèdent, elle se courbe comme « un agneau sous la lourde croix des besoins et de la « misère, embrassant résolûment le sacrifice au lieu de « se livrer au désespoir? Quelle voix plus pénétrante que « celle du confesseur enseignera aux riches la miséri- « corde, aux grands l'humilité, aux puissants la dou- « ceur? Combien d'hommes, après s'être agenouillés au « tribunal de la pénitence, se sont relevés, éclairés, émus « et assez fortifiés pour s'éloigner de l'injustice, pour « renoncer à des entreprises coupables! Qu'on trouve « une autre juridiction qui soit assez étendue pour attein- « dre l'acte secret, assez efficace pour agir sur la cons- « cience? La justice des hommes punit la violation du « droit, la justice de Dieu a institué le tribunal de la

a disparu avec elle, comme une pratique superflue, tandis qu'elle est nécessaire là où cette croyance subsiste. La pénitence et la communion, nécessairement liées ensemble, conduisent à la pratique de la vertu, de la justice et de la morale. Il n'est donc pas possible d'établir un système de gouvernement durable, s'il ne repose sur la religion catholique, apostolique et romaine. — Fitz-William, *Lettres d'Atticus*, page 181. Cf. Bellarm., *l. c.* Gerbet, *De l'Eucharistie*, page 94.

« pénitence pour n'avoir pas besoin de punir en préve-
« nant la transgression.

« Nous observons, nous comptons, nous enregistrons « les grands phénomènes et les puissantes commotions « de la nature ; mais la vie ordinaire qui épanouit ses « fleurs et donne ses fruits autour de nous, nous ne la « voyons même pas ; seul l'observateur attentif la re- « marque et s'en étonne dans le fond de son cœur. L'his- « toire aussi s'occupe des grandes révolutions qui s'ac- « complissent dans l'humanité, mais elle ne connaît « guère tout ce que cette source sacrée de la pénitence « répand de bénédiction dans les cœurs des individus et « dans le sein des familles. Les événements qui se passent « au grand jour, elle les raconte, mais elle ignore qui en « a jeté la semence ; elle ne se doute pas que c'est la « main du prêtre qui, dans le secret du sacrement, a « déposé le germe de telle action héroïque dont elle fait « le récit[1] ».

« On peut regarder la confession », dit Voltaire lui-même[2], « comme le plus grand frein des crimes secrets. « Elle est très-bonne pour engager les cœurs ulcérés à « pardonner, et pour faire rendre par les petits voleurs « ce qu'ils peuvent avoir dérobé à leur prochain ». « Il « n'existe pas », dit Marmontel[3], « de meilleur moyen « pour maintenir la jeunesse dans la pureté des mœurs, « que la confession tous les mois ». « Que de restitutions,

[1] *Le sacerdoce catholique*, p. 163, par l'Auteur.

[2] *Dictionn. philosop.*, Catéchisme.

[3] *Mémoires*, I, 1.

« que de réparations la confession ne fait-elle point faire « chez les catholiques », dit Jean-Jacques[1]. « Le meilleur « de tous les gouvernements », dit Raynal, « serait une « théocratie où l'on établirait le tribunal de la confes- « sion[2] ». Que la confession favorise l'immoralité en offrant un moyen pour remettre les fautes, c'est ce que les païens reprochaient autrefois aux catholiques, et c'est ce que des modernes ont répété après eux, mais c'est le contraire qui est la vérité selon la réponse que leur faisait saint Augustin[3] : Que tout espoir de pardon soit ôté, et le pécheur dans son désespoir entassera crime sur crime.

Les protestants disent que les papes ont inventé la confession, mais ce propos rappelle trop bien la fameuse explication de l'origine de la religion par l'invention des prêtres, pour mériter qu'on s'y arrête. « Il n'y a pas de

[1] *Emile*, IV.

[2] *Histoire philos. et polit. du commerce des Indes*, t. III, p. 250. Ces témoignages ne sont que la confirmation de ce que dit le *Catéchisme Romain*, P. II, c. V, qu. XXXII : *Omnibus piis persuasum est, quidquid hoc tempore sanctitatis, pietatis, religionis in Ecclesia reservatum est, id magna ex parte confessioni tribuendum esse, ut nulli mirandum sit, humani generis hostem hanc veluti christianæ virtutis arcem totis viribus oppugnare.*

« Il n'est pas rare d'entendre des maîtres de maison protestants dire qu'ils préfèrent avoir à leur service des domestiques catholiques, parce que si ces gens les volent, leur confesseur les obligera à restituer... Hengstenberg, *Gazette évangélique*, 1863, p. 926. — Cf. Notes additionnelles du chap. XIII.

[3] Serm. CCCLII, 9 : *Solent inde pagani insultare nobis, nescientes quid loquantur : vos facitis, ut peccent homines, cum illis promittitis veniam, si egerint pœnitentiam... Ne desperando augeamus peccata, propositus est pœnitentiæ portus : rursus ne sperando augeamus, datus est dies mortis incertus.*

« dogme catholique », dit de Maistre[1], « qui n'ait ses « racines dans les dernières profondeurs de la nature « humaine, qui ne soit appuyé sur quelque sentiment « inné comme notre propre existence, et par conséquent « sur quelque tradition universelle et aussi ancienne que « l'homme... tradition çà et là plus ou moins altérée, « mais commune par son origine à tous les peuples et à « tous les temps ». Aussi trouvons-nous déjà la confession spéciale des péchés dans l'Ancien Testament comme une institution divine. Après le premier péché[2], Dieu en exige d'Adam la confession, parce que c'est là l'expression du repentir, la condition de la réconciliation. « D'après « une tradition juive constante », dit lui-même le protestant Philippi[3], « l'imposition des mains dans le sacrifice « expiatoire était accompagnée d'une confession détaillée « des péchés ». Des maximes comme celles-ci, que l'on trouve dans la sainte Ecriture : *N'aie pas honte de confesser tes péchés*[4], et : *Celui qui cache ses fautes n'arrivera pas à bonne fin, mais celui qui les avoue et en dépose le fardeau par la confession, obtiendra miséricorde*[5], supposent que l'on admettait généralement la nécessité

[1] De Maistre, *Soirées de S. Pétersbourg* ; et *Du Pape*, p. XXXVII.

[2] *Genes.*, III, 11 ; Tertull. *De Pœnitentia*, c. 12.

[3] *Kirchl. Glaubenslehr.*, IV, p. 249. Talm. Hieros. *Tract. Jomah, in fine. Tract. Sanhedr.* Cf. C. Sigonius, *De Republ. Hebr.*, cap. VI, ap. Ugolini, *Thes. Antiqu.*, Tom. IV. — De même Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*. Schwerin, 1856, p. 6. Seldenus, *De Synedr. Hebr.* cap. 12. Morinus, *De Sacram. Pœnitentiæ, commentarius historicus*.

[4] Jes. Sirach. IV, 31.

[5] *Prov.*, XXVIII, 13.

de la confession des péchés et que la pratique en était familière et universelle[1].

Ainsi, lorsque le Seigneur institua le sacrement de pénitence pour donner aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés, comme il les remettait lui-même par la toute-puissance de Dieu, la confession était une pratique depuis longtemps connue et obligatoire chez les Israélites. Ce que la nouvelle loi a apporté au monde de nouveau, ce n'est pas la confession des péchés, c'est la faculté de les remettre qui a été conférée aux hommes; car, tandis que les prêtres de l'Ancien Testament ne faisaient qu'offrir des sacrifices et des prières pour la rémission des péchés sans être en état d'en accorder eux-mêmes l'absolution, le sacerdoce de la loi nouvelle a reçu de Jésus-Christ le plein pouvoir de remettre les péchés, comme Jésus-Christ les remettait lui-même. C'est ce qui élève l'Alliance de la grâce fort au-dessus de celle de la loi ancienne. Et si, dans l'établissement du sacrement, le Seigneur ne men-

[1] *Levit.*, v, 5, 6 : Qu'il confesse ce en quoi il a péché (התודה אשר חמא עלוח). *Nombr.* v, 7 : Ils doivent confesser les péchés qu'ils ont commis (המאתם אשר עשי את התודי). Cette confession se faisait en présence d'un prêtre. (*Levit.*, vi, 6 ; v, 18. *Deuter.*, xxi, 5.) Il est dit de celui qui fait une confession sincère, qu'il rend gloire à Dieu. *Esdr.*, x, 11 ; *Jérém.*, xiii, 16 ; *Joan.*, ix, 24. Saint Jean-Baptiste exige la confession avant que de baptiser. *Matth.*, iii, 6. — Nous trouvons même la confession chez les peuples qui sont en dehors de la révélation, par exemple : dans le Bouddhisme (Cf. Schlagintweits *Abhandl. in der Bayer. Academie der Wissensch. Sitzungsber.* 1863, i, p. 81, ii, p. 149), chez Platon (*Gorgias*, p. 473, seqq.), chez les Aztèques et chez les habitants du Niragua (Peschel, *Age des découvertes*, p. 516). Ce n'est donc pas sans raison que Huet a dit : *Peccata salubri pœnitentia esse eluenda, mores reformandos... gentium omnium præceptum est, quæ agnoscunt Deum... Admissa peccata palam confiteri coguntur.*

tionne pas la confession expressément, c'est que rien n'était changé à cet égard, et que l'ancienne loi devait continuer d'être observée en ce point.

Le Seigneur n'a pas supprimé la mort dans le nouvel ordre de choses établi par lui, cependant il a voulu nous rendre plus facile le dernier combat et adoucir pour nous l'agonie de la mort. C'est pourquoi nous voyons apparaître en même temps que le pouvoir miraculeux de guérir les maladies[1], un pouvoir ordinaire conféré aux prêtres dans l'Eglise de guérir le corps et l'âme ; car l'onction et la prière du prêtre, dit l'Apôtre[2], procureront au malade le soulagement corporel et le pardon de ses péchés. Fortifier l'esprit, effacer les derniers restes du péché, guérir ou soulager le malade, tels sont les effets de ce sacrement[3].

L'Eglise a été établie pour recevoir le dépôt des grâces divines ; et la dispensation qui en est faite doit avoir lieu, selon la volonté du Seigneur, par l'intermédiaire de l'homme[4]. Cette dispensation pratiquée dans l'Eglise et pour l'Eglise, est un ministère permanent et d'institution divine, non un privilége personnel ; c'est le fondement et la condition même de l'activité de l'Eglise ; aussi est-ce

[1] *Marc.*, VI, 13 ; XVI, 17.

[2] *Jac.*, V, 14 : Lorsqu'il y a un malade parmi vous, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et ceux-ci prieront sur lui, l'oignant avec de l'huile au nom du Seigneur ; et s'il a péché, ses péchés lui seront pardonnés.

[3] *Concil. Trident.*, sess. XIV, can. I, IV. Origen. *Hom. in Levitic.*, II, 4.

[4] *Act.*, I, 8 : Vous me rendrez témoignage à Jérusalem, en Judée et à Samarie, et par toute la terre. *Matth.*, XXVIII, 18.

un ministère impérissable comme l'Eglise elle-même [1]. Il existe donc une représentation de Jésus-Christ sur la terre dans son triple ministère de prophète, de prêtre et de roi : cette représentation qui a reçu du Seigneur lui-même sa mission et son établissement exerce son ministère prophétique par la prédication constante de sa vérité, son ministère sacerdotal par l'oblation incessante du divin sacrifice et par l'administration des sacrements, son ministère royal enfin par le gouvernement extérieur et visible de l'Eglise; elle doit tirer de toutes les générations et à travers tous les siècles de quoi édifier, former le corps mystique de Jésus-Christ. Le Seigneur est avec elle jusqu'à la fin du monde [2]. C'est pourquoi la bouche de l'Eglise est la bouche même du Christ, c'est lui qui parle par elle ; son action est l'action du Christ qui opère par elle ; sa bénédiction est la bénédiction du Christ qui bénit en elle ; qui la reçoit, le reçoit ; qui la méprise, le méprise [3].

Mais qui est-ce qui est appelé à représenter Jésus-Christ? A la vérité tous les fidèles possèdent, en tant que membres d'un même corps sacerdotal et royal qui est le corps du Christ, une certaine dignité sacerdotale et royale [4], de même que le peuple d'Israël [5] était aussi un peuple sacerdotal et royal par son union de race avec

[1] *Matth.*, XXVIII, 18.
[2] *Ibid.*
[3] *Luc*, X, 16.
[4] *Petr.*, III, 5 ; IX, 10. *Apocalyp.*, V, 10.
[5] *Exod.*, XIX, 6.

David et Aaron. La vie de tout fidèle devient sans doute en Jésus-Christ et par Jésus-Christ une vie de sacrifice; tous, dès cette vie, prennent part à sa victoire et à sa royauté glorieuse, dans laquelle il siége à la droite du Père, ayant tous ses ennemis sous ses pieds [1]. Mais de même que la royauté et le sacerdoce général de tous les enfants d'Israël, loin d'exclure le sacerdoce spécial d'Aaron ni la royauté spéciale de David [2], les supposaient au contraire comme la source d'où découlait sur tout le peuple la consécration sacerdotale et la dignité royale; de même c'est de Jésus-Christ [3], le prêtre éternel, que

[1] *Apocalyp.*, III, 22; *II Timoth.*, II, 12; *Ephes.*, II, 6.

[2] Luther avait d'abord affirmé (*Œuv.*, Tom. XXVII, p. 234) qu'à l'origine, dans chaque ville chrétienne, le premier venu prêchait l'Evangile et administrait les sacrements après qu'il avait été choisi par les fidèles comme le plus âgé, le plus pieux, le plus instruit, le plus considérable, sans posséder d'autre pouvoir d'ordre que celui qui appartient à tous. Mais, dit Hengstenberg (*Evang. Kirchenzeitung* 1863, p. 290), plus tard, instruit par l'expérience, il changea à cet égard de manière de voir.

La doctrine favorite des protestants qui admet le sacerdoce général et exclut tout pouvoir spirituel spécial, est essentiellement destructive de l'Eglise. Elle rend impossible la direction des âmes, la confession privée, la discipline ecclésiastique, etc. Hengstenberg (*Kirchenzeitung*, 1852, p. 19) a cherché à la modifier dans le sens catholique, mais contrairement à l'intention première des réformateurs. Tant que chacun restera souverain absolu sous le rapport religieux (immédiateté des rapports des fidèles avec le Christ) une formation quelconque d'église sera une pure illusion.

[3] « Personne ne conclut de la royauté spirituelle à un droit sur les couronnes de la terre, comme faisaient les premiers anabaptistes. Lœhe, *Kirche und Amt.*, p. 38. Le sacerdoce universel de tous les chrétiens ne leur donne pas plus de droits dans la constitution de l'Eglise, que leur titre de rois ne leur en donne dans la constitution de l'Etat. Hengstenberg, (*op. cit.* 1863, p. 290).

tous tiennent une certaine consécration sacerdotale pour l'oblation d'eux-mêmes dans un sacrifice d'adoration[1] et de louange[2]. A ce sacerdoce général appartiennent aussi les femmes, qui d'ailleurs n'enseignent point dans l'Eglise, n'y élèvent même pas la voix et ne peuvent enseigner que par leur silence[3]. C'est aux hommes seuls, comme représentants du Christ, le nouvel Adam, et encore pas à tous, mais seulement à une troupe[4] d'élite, que le Seigneur a commis la continuation de son triple ministère. Il n'y eut que ses douze principaux disciples que le Seigneur ordonna prêtres dans la solennité de la dernière Cène[5]. Il mit d'abord trois ans à les préparer à leur vocation, puis il souffla sur eux pour leur marquer symboliquement qu'il leur conférait le Saint-Esprit et qu'il les armait de la force d'en haut. En soufflant ainsi sur eux il se montrait lui-même comme le Créateur de l'humanité nouvelle et régénérée, et il désignait les apôtres comme les pierres fondamentales de l'édifice de la régénération, comme les dépositaires et les médiateurs de la nouvelle vie. C'est ainsi qu'il les envoya à travers toutes les nations et tous les temps.

[1] *Apocalyp.*, VIII, 3.

[2] *Hebr.*, XIII, 15.

[3] *I Cor.*, XIV, 34; *I Tim.*, II, 11. La mission de la femme consiste dans la sanctification de la famille. Cf. *I Tim.*, II, 15 : La femme se sauvera par la génération des enfants. « Si le ministère spirituel ne se distingue pas du sacerdoce universel, il s'ensuit que les femmes devraient avoir part au ministère ». Lœhe, ibid.

[4] Choisie par le sort (κλῆρος), le Seigneur devient son lot (κλῆρος). *Act.* I, 25; *Ps.* XV, 5.

[5] *Luc*, XXII, 19; *I Cor.*, XI, 23; *Joan.*, XX, 22; *Matth.*, XXVIII, 18.

« Il est faux », confesse Kliefoth [1], « que Dieu ait confié « à toute l'Eglise le pouvoir et la mission d'administrer « et de dispenser la grâce. Ce pouvoir, cette mission, « toute l'Eglise en jouit ; mais toute l'Eglise ne l'exerce « pas. Le sacerdoce général, loin d'être supprimé par le « ministère spirituel général, n'a aucun rapport avec « lui ». « Si l'on prenait au sérieux le sacerdoce univer- « sel, l'entière dissolution de l'établissement divin en « serait la conséquence nécessaire [2] ». Olshausen [3] avoue que « le discours prononcé par saint Pierre avant l'élec- « tion de saint Matthieu, accuse une idée fort claire de la « réalité du ministère spécial, qui lui avait été confié à lui « et aux autres apôtres, ainsi que du corps à part que les « apôtres devaient former par opposition avec toute la « communauté ». D'ailleurs les apôtres seuls communiquent le Saint-Esprit par l'imposition des mains [4], et saint Pierre lui-même prescrit des lois pour la pratique du saint ministère [5]. Jamais les apôtres ne se firent conférer leur plein pouvoir par l'assemblée des fidèles ; au contraire, ils apparaissent dès l'origine revêtus d'un pouvoir complet et paternel en face de ceux qu'ils ont engendrés en Jésus-Christ par la prédication de l'Evangile.

[1] *Berlin. protest. Kirchenzeitung*, 27 janv. 1855. Même aveu de la part de Münchmayer, *Studie nund Kritik* XI, 407. Selon ce dernier, c'est par le ministère sacerdotal que Jésus gouverne son Eglise et lui distribue ses grâces.

[2] Lechler, *Die Hentestamentliche Lehre vom heilg. Amt.* Stuttgart 1857, p. 20, 79, 86.

[3] *Biblischer commentar*, II, p. 641.

[4] *Act.*, VIII, 15

[5] *Petr.*, V, 5.

Leur seul nom d'Apôtres suffit pour témoigner de leur dépendance exclusive à l'égard de celui qui les a envoyés. Saint Paul distingue expressément entre les préceptes qu'il publie au nom et par l'ordre du Christ, et ceux qu'il émet de lui-même. Il indique les diverses dispositions qu'il veut prendre, et ses lettres sont remplies des décisions qu'il porte sur toutes les questions qui s'élèvent dans l'Eglise[1].

[1] *I Cor.*, VII, 10; XI, 34; *II Cor.*, XIII, 2; *II Thessal.*, II, 6, 10; *II Cor.*, XI, 11, 14. — On voit déjà les Apôtres, même avant la Pentecôte, administrer et gouverner au milieu des cent vingts disciples. *Act.*, I, 14, 15. L'École d'Erlangen admet le ministère spirituel comme voulu par Jésus-Christ; mais elle affirme contrairement à l'Ecriture, qu'il a été confié à la communauté, laquelle le confère aux individus (Thomasius, *op. cit.*, p. 400). Nous retrouvons ici la fausse supposition du contrat social; c'est une opinion non moins absurde sur le terrain religieux que sur le terrain politique, impliquant contradiction et démentie par l'histoire.

D'après Hengstenberg au contraire (*op. cit.*, 1867, p. 443), « la vocation vient du pouvoir ecclésiastique, et Dieu la confirme par l'ordination ». « Une Eglise », dit K. Lechler (*La doctrine du nouveau Testament touchant le saint ministère*, Stuttgart, 1857, p. 20, 111), « obligée de se constituer elle-même, c'est exactement la même chose que *le peuple souverain* en politique, cette idée absurde de la démocratie révolutionnaire ». « Jamais », dit Sthal (*L'Eglise luthérienne et l'union*, p. 276), « l'Eglise ne fut même un seul instant sans ce ministère qui la domine et la dirige, et sous aucun rapport, le ministère ne tient de la communauté son plein pouvoir et sa dignité, mais il la tient immédiatement de son institution divine ».

Qu'une semblable théorie n'est point du tout celle de Luther, et qu'elle contient une renonciation à l'essence du protestantisme, Schenkel le prouve par de nombreuses citations de Luther (*Le Christianisme et l'Eglise en rapport avec la marche de la civilisation*. II, p. 256). De plus elle se heurte à cette contradiction, que le ministère place au-dessus de la communauté l'ecclésiastique à qui manque cependant la consécration sacramentelle. Schenkel, *op. cit.*, p. 269.

A ce sujet, Vilmar fait remarquer avec raison que si le ministère spirituel a sa source dans la communauté, il s'ensuit

Par l'imposition des mains [1] les Apôtres conférèrent à des hommes choisis, leurs futurs successeurs [2], le pouvoir qui leur avait été communiqué à eux-mêmes avec les grâces surnaturelles nécessaires à l'exercice de ce pouvoir. C'est ainsi que le Seigneur, en soufflant sur eux,

que la communauté se remet à elle-même ses propres péchés. D'ailleurs ce principe, si on l'appliquait rigoureusement, aurait pour conséquence nécessaire d'introduire la domination si redoutée des majorités, laquelle ne manquerait pas de perdre l'Eglise (Cf. Rothe, *Ethik.*, III, 1,041). Et puis comment un sacerdoce invisible peut-il exercer un ministère visible sur une Eglise invisible? Qui est-ce qui décidera si telle communauté appartient bien à cette vraie Eglise invisible, qui seule possède le ministère spirituel? Qui est-ce qui forme la communauté, sinon la prédication de celui qui a une mission régulière? *Rom.*, X, 15. — Luther a, en différents temps, émis sur le ministère des opinions différentes et même contradictoires. (Cf. Schwartz, *Berlin. protestant. Kirchzeitung* du 27 janvier 1855). En définitive, c'est le césaro-papisme qui demeur en possession de conférer le saint ministère, et c'est sous son égide que la réforme abrite les conséquences de ses doctrines contre les esprits emportés.

[1] Par là, les fidèles sont appelés à un ordre plus élevé dans l'Eglise, (Ordo, τάξις) par là se fait l'ordination. Le rite extérieur de l'imposition des mains (χειροθεσία, χειροτονία) était déjà dans l'ancien Testament le symbole de la collation des pouvoirs spirituels. *Nombr.* XXVII, 18; *Deuteron.*, XXXIV, 9.

[2] *II Tim.*, I, 6 : Je t'avertis de faire revivre la grâce de Dieu, qui est en toi, laquelle t'a été donnée par l'imposition de mes mains. Cf. *I Tim.*, IV, 14. *Concil. Trident.*, sess. XXIII, can. 3. 4 : *Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum ac proinde frustra Episcopos dicere : Accipe Spiritum sanctum, anathema sit.*

« Nous ne pouvons admettre que l'imposition des mains ne soit qu'une pure cérémonie qui ne communique rien. Le ministère institué par le Seigneur comprend par essence un pouvoir et une autorité émanant du Seigneur lui-même, il est accompagné de promesses qui s'accomplirent d'une manière extraordinaire dans les apôtres et les disciples immédiatement envoyés par le Seigneur ». Martensen, *op. cit.*

Les grâces extraordinaires accordées aux apôtres, telles que l'inspiration et le don des miracles, correspondent à leur

leur avait conféré à eux-mêmes la plénitude de l'Esprit et la grâce de leur vocation. Des disciples choisis, consacrés et institués par eux dépositaires du sacerdoce, devaient à leur tour imposer les mains aux fidèles qu'ils auraient éprouvés et reconnus dignes de leur succéder[1]. Ainsi l'Esprit-Saint institue, par la médiation de l'homme, les pasteurs chargés de paître le troupeau du Christ[2]. De même que l'Eglise de Dieu est tout ensemble visible et invisible, ainsi la chaîne de la sainte hiérarchie établie par Jésus-Christ, se prolongeant jusqu'à nos jours dans le triple ordre des évêques, des prêtres et des diacres, est le gage certain et la manifestation visible du

mission extraordinaire comme apôtres, c'est-à-dire comme organes immédiats et divinement autorisés de la révélation et fondateurs de l'Église. Comme tels ils ne pouvaient avoir de successeurs, mais ils devaient en avoir comme chefs de l'Eglise et comme dispensateurs des mystères, caractères qu'ils transmirent comme un pouvoir ordinaire à leurs successeurs, et qui n'exigeaient pas ces grâces extraordinaires nécessaires aux apôtres. Cf. *Tim.*, III, 2 ; *Tit.*, I, 7. « Nous avons un pouvoir en vertu de notre ministère, et non comme une grâce exceptionnelle ».

« Quand on considère les définitions si claires que le nouveau Testament donne du ministère des pasteurs et des docteurs, ministère institué de Dieu, et qui est identique avec l'épiscopat et la prêtrise (*I Petr.*, V, 2; *Act.*, XV, 17 ; *Hebr.*, XIII, 7, 17 ; *Rom.*, XII, 8), imitation et continuation de la souveraineté pastorale du Christ (*I Petr.*, V, 4 ; *Hebr.*, XIII, 2 ; *Joan.*, X ; *Joan.*, XXI), quand on voit comment ces pasteurs sont institués par les apôtres et les évangélistes, et comment la transmission de ce ministère est recommandée (*II Tim.*, II, 2), comment il est mis en opposition avec celui que s'arrogent les faux docteurs institués par les seuls suffrages de la communauté (*II Tim.*, IV, 2), on s'étonne de l'avénement d'une théorie, selon laquelle le ministère spirituel doit émaner de la seule communauté ». Vilmar, *op. cit.*, p. 98

[1] *I Tim.*, III, 2; *Tit.*, I, 5 ; *II Tim.*, II, 1.

[2] *Act.*, XX, 27.

Christ, chef et roi, qui toujours enseigne, toujours sacrifie, et toujours dirige, quoique invisiblement, son Eglise [1].

Une image de la mystérieuse union de Jésus-Christ avec son Eglise, c'est, comme le marque la bienheureuse présence du Seigneur aux noces de Cana [2], le mariage chrétien. Avant tout le mariage est un état voulu par la nature de l'homme, essentiel à l'espèce humaine, c'est une communauté des corps et des âmes, nécessaire à la propagation, au développement tant spirituel que corporel de l'humanité [3].

Après la chute originelle, le mariage est devenu un remède contre la concupiscence, qu'il règle et qu'il spiri-

[1] *Concil. Trident.*, sess. XXIII, can. 6, 7. — Obéissez tous, dit saint Ignace (*Ad Philad.*, c. 1), à l'évêque, aux prêtres et aux diacres institués selon l'ordre de Jésus-Christ.

[2] Cf. August., *Tract.*, IX, 2, *in Joan.*

[3] *Gen.*, I, 28 : Croissez et multipliez. *Gen.*, II, 18 : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je veux lui faire une compagne. — *Ephes.*, V, 25. Le commerce charnel qui a lieu en dehors du mariage est donc tout à fait contraire à la nature et par conséquent absolument coupable. C'est ce que saint Thomas développe avec beaucoup de simplicité et de profondeur (*Cont. Gent.*, III, 122) : *Quæcumque animalia sunt, in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem... quod ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus. Manifestum est autem, quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanæ vitæ multa requirat, quæ per unum solum parari non possunt. Est ergo conveniens secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat. Non autem huic rationi obstat, quod aliqua mulier suis divitiis potens est, ut sola nutriat fœtum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens fiunt in uno individuo, sed secundum ea quæ totam speciem sequuntur... In specie humana proles non solum indiget nutritione quantum ad corpus, sed etiam instructione quantum ad animam. Ad hanc*

tualise [1] en la faisant servir à un but moral. Quelque chose qui a sa racine dans la vie naturelle, qui est périssable et passager comme elle, doit devenir une obligation contractée avec une pleine conscience et accomplie avec une entière liberté. Symbole de l'amour de Jésus-Christ pour son Eglise, le mariage est donc un grand sacrement, lequel, ayant son principe et sa racine en Jésus-Christ, fournit un mobile et une force pour un amour tel que celui que Jésus-Christ a pour son Eglise [2]. Cette société conjugale, en soi naturelle et morale, se trouve élevée en Jésus-Christ et par Jésus-Christ au-dessus des basses régions de la vie physique et de la morale purement naturelle et lancée dans le courant de la grâce divine. Le mariage entre chrétiens n'est plus seulement un don mutuel du corps entre époux, ce n'est plus seulement une forme de vie physique morale et sociale; c'est une institution sainte et riche de grâces, établie, soutenue et

instructionem longum tempus requiritur... propter impetus passionum indigent etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit... Unde cum necessarium sit, marem feminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini, quod diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem.

Cf. Walter, *Naturrecht und politik.*, p. 119. Cf. Syllabus LXVII, *iure naturæ vinculum matrimonii non est indissolubile.* — Que le mariage soi indissoluble de sa nature, c'est ce que disent positivement Trendelenbourg (*Droit naturel*, p. 249), Stahl (*Philosophie du droit*, II, p. 457) et G. de Humboldt (*Les limites de l'action de l'Etat*, p. 29), enfin Hegel lui-même (*Philosophie du droit*, p. 176). — *Matrimonium infidelium est verum, non tamen est ratum*, Innocent. III, I, c. 7. *De divortiis.*

[1] *I Cor.*, VII, 29.

[2] *Ephes.*, V, 25. *Concil. Trident.*, sess. XXIV, can. 1 : *Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ Sacramentis a Christo Domino institutum, anathema sit.*

consacrée par l'esprit de Dieu[1]. Avant le péché, les avantages de la grâce devaient se transmettre et se perpétuer dans l'espèce en même temps que les dons de la nature par la voie de la génération ; il doit encore en être ainsi dans le royaume de la rédemption. C'est pourquoi nous dirions volontiers du mariage que c'est une *église dans la chair*, où les pères et mères ont une sorte de mission sacerdotale, celle de donner des fils et des filles au corps du Christ, de propager le royaume de la rédemption dans les générations à venir, de travailler à l'édification de la grande cité de Dieu sur la terre[2]. Comme les parents sont membres du corps du Christ, ainsi le doivent être les enfants qui sont déjà saints dans un certain sens, puisque dès avant leur naissance ils sont déjà séparés des gentils. L'union conjugale dépend ainsi du chef de l'Eglise, a sa racine dans un sol surnaturel, je veux dire dans la vie de la grâce où sont établis les époux : c'est donc un état surnaturel, un sacrement. Jésus-Christ opère en ce sacrement et par lui en vue du but souverain auquel tend l'Eglise. Le lien conjugal et le sacrement sont donc essentiellement une seule et même chose[3]. Conséquemment le

[1] *Syllab.*, LXV : *Nulla ratione fieri potest, Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti.* — Le *matrimonium ratum* est aussi un mariage réel. *Connubium non facit defloratio virginitatis sed fides et pactio conjugalis ; cum jungitur puella, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur.* Ambros. *De Institut. Virg.*, c. 6.

[2] *1 Cor.*, VII, 14.

[3] *Syllab.*, LXVI : *Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.* — Cet accord fondamental entre l'Eglise de Jésus-Christ et le mariage chrétien

mariage est, parmi les chrétiens, une vocation d'ordre divin, ayant pour but la sanctification les uns par les autres des membres de la famille [1]; c'est une grande et sublime mission, que le fidèle embrasse librement, mais qui ne repose pas tout entière sur sa libre volonté, et n'en dépend pas exclusivement.

« De nos jours », dit Constantin Frantz [2], « une autre

élevé ainsi à la dignité de sacrement, Méthodius l'a exposé (*Conviv. dec, virg.* III, 4, 7, 8) avec une profondeur remarquable. De ce principe se déduisent la condamnation du mariage civil, la doctrine qui fait des contractants les ministres du sacrement, le droit de l'Église à établir des empêchements dirimants. Cf. *Syllab.*, LXVIII, LXIX, LXX.

« Le caractère dominant du mariage », dit de Savigny (Avogadro, *Del matrimonio*, I, 299), c'est l'élément moral et religieux. Le mariage civil aboutit dans son développement naturel au divorce illimité qu'il est difficile de combattre au seul point de vue du droit. On arrive nécessairement à un point où il est difficile de trouver une ligne de démarcation entre le mariage et le concubinat. C'est une voie qui mène à la dissolution de la famille ».

Si l'introduction du mariage civil dans certains pays n'a pas encore produit tous ses mauvais effets, cela tient à ce que le sentiment religieux l'emporte encore sur la séduction de la loi civile, à ce que, quelque indifférent que soit un père en matière de religion, il ne veut cependant pas, sans la garantie de la religion, confier à un homme l'honneur et l'avenir de sa fille. Le principe de la liberté religieuse a simplement pour conséquence que, la loi civile, en désaccord avec la loi religieuse, permettant le divorce aux dissidents, elle doit aussi rendre leurs mariages possibles et pour cela établir un contrat civil. Mais de ce que la loi civile ne peut élever les unions des dissidents au niveau du mariage chrétien, il ne s'ensuit pas qu'elle doive ravaler le mariage chrétien jusqu'à n'être plus qu'un contrat civil, contribuant ainsi à étouffer le sentiment chrétien dans le cœur du peuple. — Cf. Walter, *Droit naturel et politique*, p. 127.

[1] *Invenitur bonus Christianus diligere in una femina creaturam Dei, quam reformari et renovari desiderat :* August., *De serm. Dom. in mont.*, I, 14. *De bono conjug.*, c. X, 24.

[2] *Concil. Trident.*, sess. XXIV, can. 11.

« manière de voir s'est fait jour, selon laquelle le mariage « n'est rapporté ni à la nature ni à une ordonnance posi- « tive du Créateur, mais doit reposer uniquement sur un « libre contrat. Par là les liens de la famille perdent, avec « leur sainteté, toute leur solidité, et l'on peut apercevoir, « par l'exemple de l'Amérique, à quelles conséquences « pratiques cela conduit. Le sentiment de la famille « s'efface de plus en plus dans le cœur des femmes, et « dans le cœur des enfants le sentiment de la piété filiale. « Les membres de la famille sont à côté les uns des « autres comme des individus abstraits. Toute la vie tombe « dans une froide insensibilité, qui ne peut manquer « d'amener un état de choses capable d'effrayer.... Le « mariage a son fondement dans la création même de « l'homme; là est le point où le lien naturel devient saint, « et les paroles d'une si sublime simplicité, par lesquelles « le mariage est établi au commencement de la Genèse, « contiennent toujours le seul principe de toute véritable « union conjugale ».

Comme le Seigneur ne s'est choisi qu'une seule épouse, ainsi le mariage chrétien est l'union d'un homme et d'une femme, conformément à l'ordre primitif, selon lequel le Créateur forma une seule femme pour le premier homme [1]. Et comme le Christ aime son Eglise jusqu'à la fin, ainsi rien ne doit séparer les époux, si ce n'est la mort, car « il ne faut pas que l'homme sépare ce que

[1] Celui qui a créé l'homme au commencement, le créa homme et femme et dit : C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux en une même chair. (*Matth*, XIX, 4.)

« Dieu a uni [1] » ; ils sont deux en une même chair. L'enfant, but et fruit de cette union de la chair, est le lien vivant, effectif et indissoluble, qui interdit toute séparation, et qui, contre toute prévarication et toute infidélité, élève la protestation vivante de la communauté et de la mutuelle dépendance des époux. C'est donc un propos

[1] *Matth.*, XIX, 6 ; Cf. *Matth.*, V, 32. — Interrogé par les Pharisiens sur la manière d'interpréter la loi, le Seigneur blâme le relâchement des Juifs et les renvoie à la loi ancienne, laquelle, pour s'accommoder à la dureté de leur cœur, permettait l'annulation du mariage seulement dans le cas où l'épouse n'était pas trouvée vierge (εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) Cf. *Deuter.*, XXII, 13 ; *Matth.*, I, 19. *La semaine religieuse de Wurtzbourg*, 1854. Nr. 28. Dœllinger, *le Christianisme et l'Eglise*, page 458.

Mais ici même le Seigneur exprime l'idée du mariage chrétien, en disant qu'il doit être tel que Dieu l'a établi dans le principe. C'est cette idée qui a été mise en pratique avec l'établissement de l'Eglise, royaume du nouvel Adam. Saint Marc (X, 9) et saint Luc (XVI, 18) qui n'écrivaient pas particulièrement pour les chrétiens juifs, omettent la parenthèse, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, qui n'a de sens que pour les seuls Juifs. — Saint Paul (*I Cor.*, VII, 10, 11 ; *Rom.*, VII, 2, 3) présente de même l'indissolubilité du mariage comme une loi absolue pour les chrétiens.

« Après avoir établi une loi absolue, dit Thiersch (*La vie de famille chez les chrétiens*, Francfort, 1857, p. 24), Jésus-Christ pouvait-il ensuite y apporter une restriction, qui aurait eu pour effet de ruiner le principe même de cette loi ? Non, la loi portée par le Seigneur est absolue ; et c'est là ce qui explique l'étonnement des disciples, qui, après l'avoir entendu, disaient : Si tel est l'état de l'homme avec sa femme, ce n'est pas une chose supportable que le mariage (*Matth.*, XIX, 10) ; ce qui les confondait, c'est précisément que le lien matrimonial devait durer toute la vie, même après l'infidélité d'une des parties. Le Christ reconnaissait lui-même que cette parole était lourde à porter, et cependant il concluait par un refus solennel d'adoucir la loi ».

Cf. *Concil. Trident.*, sess. XXIV, can. 7 : *Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit ac docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, anathema sit.*

absolument faux que l'adultère soit la rupture et la suppression effective du lien conjugal; non, l'adultère n'est que la violation du devoir religieux et moral qui est la conséquence de ce lien, c'est-à-dire de la foi conjugale, de même que l'ingratitude est la violation du devoir de la piété filiale, le vol ou le larcin, la violation du devoir de la justice. Le rapport réel et objectif de droit et de devoir établi de Dieu est indépendant du caprice du sujet, et ne peut en aucune façon être aboli ni altéré par la violation du devoir. Le mariage ne perd jamais son essentielle importance ni sa dignité, règle supérieure et inflexible à laquelle tout individu est encore tenu de se conformer après qu'il l'a une fois violée, nœud formé de la main divine que la mort seule, et non la volonté chancelante de l'homme, peut désormais délier [1]. Ni la passion si changeante, la passion qui pour se satisfaire court après une apparence de bonheur, ni la mutuelle aversion que les époux peuvent éprouver l'un pour l'autre, ni même l'existence d'une faute souvent commise dans une heure de faiblesse ne sauraient être ici d'un poids décisif.

On s'en réfère là-dessus à l'idée que le mariage est une société qui unit deux corps et deux vies, à laquelle l'adultère met fin. Mais l'union charnelle est-elle donc tout

[1] D'après l'enseignement du Seigneur et de son apôtre saint Paul, il y a trois volontés dont le concours doit former le lien du mariage : celle de Dieu, celle de l'homme et celle de la femme. Quiconque se sépare de celui à qui Dieu l'a uni se sépare en même temps de Dieu. Un lien formé par la volonté de Dieu constitue un droit divin, et ce droit, un acte isolé d'un des contractants peut d'autant moins l'abolir que la volonté et l'intention d'annuler le lien conjugal ne saurait se supposer dans tous les cas. Dœllinger, *op. cit.*, p. 462.

dans le mariage? Est-ce que l'amour ne peut pas sommeiller encore dans les cœurs en dépit d'un égarement momentané? Est-ce que cette manière de concevoir le mariage ne conduirait pas à une véritable polygamie successive? Dans le cas d'une antipathie intime et prononcée, fléau beaucoup plus funeste au mariage que l'adultère même, la séparation ne devrait-elle pas alors être permise? Et qui est-ce qui fixera ici la limite? Le coupable n'a-t-il pas alors le droit, même contre la volonté de la partie non coupable, de dissoudre le mariage et de rendre les enfants orphelins soit de leur père, soit de leur mère? Ne sommes-nous pas beaucoup plus en droit d'affirmer que celui qui aime véritablement et en chrétien, devra toujours aimer la partie coupable? Le mariage est une image de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise; c'est à l'école de ce maître que l'offensé apprendra cet amour qui supporte tout, souffre tout, espère tout [1], attend dans la patience que l'infidèle revienne pour l'accueillir et lui fournir l'occasion de tout réparer, comme le Christ reçoit le pécheur repentant, comme il pardonna lui-même à la femme adultère. « Qui donne le droit », dit Thiersch [2], « à la partie relativement innocente de « fermer pour toujours à l'autre, par un nouveau mariage, « la voie du repentir, de la réconciliation, du retour au « bien? Le second mariage d'un des conjoints, en ôtant à « l'autre tout espoir de réhabilitation par le repentir, « porte à celui-ci un tel préjudice, que ce second mariage

[1] *I Cor.*, XIII, 7.

[2] *Op. cit.*, sup., p. 113.

« permis exclusivement à la partie innocente a été une « mesure impossible à maintenir dans la pratique, et « qu'il a fallu nécessairement permettre le mariage de « l'une et l'autre partie. La moindre brèche faite au com- « mandement divin en entraîne nécessairement la ruine « complète, comme maintenant on le voit avec une pleine « évidence ».

Si les théologiens protestants qui tiennent pour le droit qu'aurait exclusivement la partie innocente de contracter un second mariage, voulaient se poser sérieusement cette question : Quelle est en cas de violation de la foi conjugale l'époux innocent? ils verraient que cette sorte de catastrophe matrimoniale n'arrive presque jamais sans qu'une certaine faute ait été auparavant commise par la partie en apparence innocente, faute qui, pour échapper à l'appréciation des hommes, n'en pèse pas moins assez lourdement dans la balance des jugements divins. « Il est certain », dit encore Thiersch [1], « que la « polygamie successive des législations modernes est en « abomination à Dieu tout autant que la polygamie simul- « tanée du Coran ». Je sais que l'on s'excuse d'avoir recours à un moyen si désespéré (le divorce et la faculté de se remarier) par les proportions effrayantes que le mal a prises; mais à cela il n'y a point d'excuse. Ce moyen est le pire de tous, parce qu'il renverse la seule barrière qui rende encore possible une future conversion et une réhabilitation morale. C'est en fait une véritable malédiction. C'est la marque évidente qui indique la

[1] *Ibid.*, p. 27.

décadence de toute une nation, tandis que la vieille loi, encore en vigueur dans les pays catholiques romains, présente une barrière toujours debout qui s'oppose au désordre, au moins comme une protestation et un vivant témoignage. « La loi du mariage a ses écueils et ses dan- « gers », dit Walter ; « pour la mettre en pratique il faut « une volonté forte, mais elle ne peut être violée sans « qu'il en résulte les plus funestes conséquences pour « toute la société. La communauté matrimoniale, créée « comme elle est pour fleurir et fructifier sous les « auspices de la divine religion, doit naturellement porter « en soi une tendance telle qu'elle ne puisse jamais trou- « ver un plein repos, sinon dans la connaissance de la « vérité et dans la pratique des commandements de cette « même religion ». Les lois favorables au divorce ont été portées, à ce que l'on prétend, dans l'intérêt de l'humanité. Mais c'est le contraire qui est vrai, remarque avec raison Hamann, car, « puisque le mariage est la « base nécessaire et la pierre angulaire de toute la société, « l'esprit de notre siècle se montre au plus haut point « ennemi de l'humanité dans ses diverses législations sur « le mariage [1] ». Il est vrai que l'Eglise grecque autorise le renvoi de l'épouse infidèle ainsi qu'un nouveau mariage. Mais dans cette Eglise la femme se trouve rabaissée de toutes manières par l'influence des idées orientales comme par les principes de la législation justinienne. Mais laissons à une femme le soin de peindre avec sa plume expérimentée les bienfaits de l'indissolubilité matrimoniale.

[1] *Œuv.* IV, 227.

« Tous les autres sacrements procurent la grâce aux « âmes individuellement ; celui-ci la répand en deux « âmes à la fois, pour les unifier en Dieu. Il a pour effet « non pas de dépouiller le cœur changeant de l'homme, de « ses caprices, de ses passions et de ses faiblesses, oh ! non, « mais de le prémunir contre leur influence prépon- « dérante. Le cœur humain est un tel abîme d'inquiétude, « de mobilité, d'inconstance, il recèle en soi un tel esprit « de contradiction, que demain il prendra en dégoût ce « qu'il a aimé hier, que demain il trouvera insupportable « ce qu'il convoite ardemment aujourd'hui, et qu'après « demain encore il regardera comme quelque chose « d'inappréciable, ce qu'il a rejeté et perdu volontaire- « ment avant-hier. Cependant, par sa nature, le lien con- « jugal impose aux époux une telle abnégation pour « fondre leurs caractères ensemble, pour marier intime- « ment leurs volontés et pour mettre l'harmonie dans la « diversité de leurs qualités, qu'ils ont besoin de beaucoup « d'efforts, de combats et de travaux pour y rester fidèles. « Comment ce cœur inquiet, inconstant, soutiendra-t-il « une lutte si pénible contre lui-même, s'il sait qu'il peut « s'y soustraire, et si, passionné comme il est, il se figure « qu'il en irait tout autrement dans un autre mariage ? « Combien il se trompe aisément sur ses véritables besoins, « tenant pour une nécessité inéluctable ce qui n'est « qu'une fascination momentanée, pour un fardeau insup- « portable ce qui le fixe simplement quelque part !... Le « principe du mariage indissoluble, c'est celui-ci : Deux « personnes humaines s'unissent de corps et d'âme pour « servir Dieu, faire sa volonté, se conformer à l'ordre « établi par lui, en enrichissant par leur amour la terre

« de nouvelles créatures humaines, et le ciel de nouveaux « élus, mission grande et sublime. Le principe du mariage « dissoluble au contraire est celui-ci : Deux personnes « humaines se lient entre elles pour tout le temps qu'il « leur plaira de rester ensemble, chose commune et « basse, car ce sont alors les plus misérables passions « qui sont constituées juges en leur propre cause... Il n'y « a que l'éternel qui doive être tenu pour saint, le pas- « sager est selon le caprice du moment estimé, surestimé, « mésestimé. L'essence du mariage, comme institution « divine, n'est pas seulement blessée, mais anéantie par « sa dissolution, et ce qu'on lui substitue, c'est une chose « qui établit le fondement de la famille sur le sable mou- « vant de la passion... Les femmes sont portées à voir « dans la dissolubilité du mariage une sauvegarde pour « la faiblesse de leur sexe. Mais c'est une manière de voir « très-superficielle. Que craignent-elles dans le mariage ? « De voir leur sort dépendre d'une volonté capricieuse « sans doute. Eh bien ! il est vrai, dans le mariage indis- « soluble, en mettant les choses au pire, elles sont livrées « au caprice d'un époux, mais dans le mariage dissoluble « c'est de leur propre caprice qu'elles dépendent ; et con- « séquemment, elles sont livrées sans défense à leur plus « dangereux ennemi. Car le mal que l'on fait, cause à « l'âme un plus grand dommage que le mal que l'on « souffre, et met l'âme dans une situation plus fausse et « plus difficile que ne saurait le faire la plus dure tyran- « nie d'un despote matrimonial, puisqu'en la suppor- « tant, la femme se tient de plus en plus dans la direction « que Dieu veut qu'elle suive. Elle souffrira, elle souf- « frira beaucoup, durement, amèrement, peut-être sera-

« t-elle brisée sous un joug de fer. Cependant le joug de « sa passion propre serait encore plus funeste, parce qu'il « a pour conséquence inévitable le châtiment éternel, « tandis que l'autre assure la récompense à venir [1] ».

Qu'on ne dise pas qu'un tel châtiment serait trop dur pour une légèreté de jeunesse, qui a seule présidé au choix que l'on a fait inconsidérément. Cette légèreté sera punie du plus terrible châtiment, parce que de la plus sérieuse, de la plus sainte de toutes les relations humaines, elle s'est fait un jouet, en lui préférant un caprice, un vil intérêt, la passion, une volupté coupable. Quiconque a pu faire cette démarche contre la volonté de Dieu, s'est par le fait même décidé à se passer de Dieu toute sa vie. Il faut donc qu'il éprouve ce qu'il en coûte. Il peut arriver qu'un innocent tombe dans le piége d'un mariage malheureux. Mais qui est-ce qui est innocent? Que de fautes inconnues ont pu être commises avant comme pendant le mariage ! Si cependant tel époux malheureux est vraiment innocent, alors le mariage devient pour lui une école de perfection, une occasion de pénitence, et s'il est supporté avec patience un gain pour l'éternité [2].

[1] Ida Hahn-Hahn, *de Jérusalem*, p. 165. De la séparation de la table et du lit, voy. *Concil. Trident.*, *l. c.*, can. 8.

[2] « Une fois l'union formée », dit de Bonald (*Du divorce considéré au* XIX[e] *siècle*, chap. XI), la religion chrétienne commande le support au plus fort, la douceur au plus faible, la vertu à tous. Elle s'interpose sans cesse pour prévenir les mécontentements ou terminer les discussions. Mais si, malgré ses exhortations, les défauts et les vices changent le lien de toute la vie en un malheur de tous les jours, elle le relâche, mais sans le rompre. Elle sépare le corps, mais sans dissoudre la société; et, laissant aux humeurs aigries le temps de s'adoucir, elle ménage aux cœurs l'espoir et la facilité de se réunir;

La femme a, dans le mariage chrétien, sa part dans la grande mission de coopérer à la formation du corps de Jésus-Christ sur la terre, je veux dire à l'édification de l'Eglise. Elle est prêtresse dans l'œuvre de la sanctification de la famille; sa douce influence s'exerce à l'ombre et dans la paix de la maison qu'elle remplit de bénédiction et de joie, elle fait que la vie de la nature et des

et cette religion, qui défend tout aux passions et pardonne tout à la fragilité, cette religion qui ordonne à l'homme coupable d'espérer en la bonté de son Créateur, ne veut pas que la femme imprudente ou légère désespère de la tendresse de son mari. La philosophie élève le divorce entre les deux époux comme un mur impénétrable; la religion place entre eux la séparation comme un voile officieux. La philosophie flétrit sans retour une femme plus faible que coupable; la doctrine de Celui qui a pardonné à la femme adultère, plus indulgente pour la faiblesse humaine, conserve à la partie infidèle le nom de son époux, et veille sur l'honneur de celui qui n'a pas eu soin de son bonheur».

La profanation et la dégradation du mariage a commencé dans le protestantisme avec Luther. « Sache », dit-il (*Œuv.*, VII, p. 668, édit. d'Iena, serm. II, p. 153) que le mariage est une affaire toute corporelle, comme toute autre profession. Comme je puis bien manger, boire, dormir, marcher, aller à cheval, courir, causer et négocier avec un païen, un juif, un turc, un hérétique, ainsi puis-je avec lui me marier et demeurer, sans me soucier des fous qui défendent cela par des lois ». Il permet aussi le divorce, non-seulement pour cause d'adultère, mais de maladie, d'impuissance, etc. *Op. cit. sup.*, II, p. 151, 156. Quelques-unes de ses expressions sont en faveur de la polygamie. Cf. Dœllinger, *La Réforme*, II, p. 430. La polygamie fut permise au landgrave Philippe de Hesse, par Luther, Mélanchthon et Bucer, pour le salut de son corps et de son âme ». Voir les documents de cette affaire dans Bossuet, *Histoire des Variations*; et surtout Heppe : *Pièces pour l'histoire de la bigamie du landgrave Philippe de Hesse* (Riedner, *Zeitschrift für historische Theologie*, 1852, 2e cahier, p. 262). *Feuilles historiques et politiques*, tom. XVIII, p. 224.

Combien les papes se conduisaient différemment avec un roi Lothaire, un Henri IV, un Philippe-Auguste, lorsque ces monarques voulaient renvoyer leurs femmes légitimes Theutberge, Berthe, Ingeburge. Combien ils agissaient différem-

sens, l'amour naturel de l'homme et de la femme l'un pour l'autre et le sentiment de la maternité, soutenus, purifiés, consacrés par la grâce, soient mis au service du Dieu de sainteté, pour préparer les vases dans lesquels le Saint-Esprit doit verser ses grâces. Ainsi la famille devient une église dans la chair, et le père et la mère, dans le mariage chrétien, rendent à Dieu un culte véritable.

De l'essence du sacrement découle son efficacité, indépendamment des dispositions personnelles de celui qui le reçoit et de celui qui l'administre, ce qui met entre le sacrement et les choses sacramentelles une différence essentielle. Le sacrement produit la grâce immédiatement, directement et par le fait même, conformément à la promesse du Seigneur, pourvu toutefois qu'il ne rencontre pas d'obstacle de la part de celui qui le reçoit : cette grâce émane du Christ et n'est point simplement l'effet de la foi et de la charité du sujet qui reçoit le sacrement [1]. C'est ainsi que l'Ecriture nous expose la manière

ment avec un Henri VIII. Ils aimaient mieux affronter un schisme que de trahir la sainteté du mariage. Sur la confusion des mariages dans les pays protestants, voyez Jœrg, *Histoire du protestantisme*, I, p. 538. Frantz, *Manuel de statistique*, p. 25. A Berlin les femmes mariées séparées forment une classe à part.

« On aurait pu croire, dit Thiersch (*op. cit. sup.*, p. 18), que la comparaison idéale du Christ avec son Eglise devait faire le texte de la doctrine protestante sur le mariage. Mais bien loin de là, le protestantisme a tellement altéré, abaissé le mariage, que les théologiens ont mérité là-dessus d'être redressés par les jurisconsultes ». Dernièrement un théologien protestant des plus renommés appelait le mariage chrétien une *institution surannée*.

[1] *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 6, 7, 8, 12. Bellarmin (*De Sacram.* II, 1) explique ainsi l'expression *ex opere operato* : *con-*

d'agir du sacrement [1]. Il ne suit nullement de là que les sacrements versent leurs dons sans aucune préparation ni disposition de la part de celui qui les reçoit. La première condition requise, c'est de n'opposer aucune résistance à la grâce sacramentelle [2], c'est cette passivité de l'âme qui laisse la grâce opérer en elle, sans la contrarier, comme cela a lieu dans le baptême des enfants. Mais de n'apposer aucune résistance, c'est de la part d'un être conscient, libre et personnel, un acte de la plus haute liberté et de l'activité propre la plus entière, puisque tant que l'âme ne renonce pas à la créature et à l'abus qu'elle en fait pour se tourner franchement vers Dieu, elle demeure fermée à la grâce et n'est pas digne de recevoir le sacrement. Il suit de là que le même sacrement doit produire des effets différents suivant le plus ou moins de préparation et de dignité personnelle des participants [3]. Ainsi le sacrement agit d'une manière mystique [4], mais non pas magique. Comme c'est Jésus-Christ qui nous a choisis dans l'Eglise et par l'Eglise, et non pas

ferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis vel suscipientis.

[1] *Marc.*, XVI, 16; *Joan.*, III, 5; *Tit.*, III, 5; *Ephes.*, V, 25; *Act.*, II, 38; XXII, 16; *Joan.*, XX, 23; *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 16.

[2] *Non ponentibus obicem.* (*Concil. Trident.*, *l. c.*, can. 6.)

[3] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 7. Cf. sess. VI. De Justit., cap. VI, sess. XIV, cap. 4.

[4] L'école des Thomistes admet une action qu'elle appelle *physique*, celle des scotistes, une action morale. Pour la première manière incomparablement plus profonde, voyez Suarès, t. XVI, p. 1, sect. 2; pour l'autre, voyez Lugo, *De Sacrament.* Disp. IV, sect. 5.

nous qui l'avons choisi, de même c'est encore lui qui par les sacrements de l'Eglise continue, en nous versant sa grâce, de nous délivrer, de nous sanctifier, de nous emporter en haut. L'œil peut se fermer à la lumière du soleil ; le cœur aussi peut se détourner de l'amour qui vient le rendre heureux ; et l'homme peut de même, par légèreté, manquer à la grâce ou la dédaigner ; mais ce qu'il n'est pas en état de faire, c'est de se la donner à lui-même, c'est de la mériter.

Trois sacrements, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, impriment en ceux qui les reçoivent un caractère ineffaçable, ce qui fait qu'on ne peut les recevoir deux fois[1]. « Deux, le Baptême et l'Ordre », dit saint Augustin[2], « consacrent l'homme à Dieu d'une manière toute spé« ciale, et c'est pourquoi l'Eglise en interdit la répéti« tion ». « Il n'y a qu'une seule naissance corporelle », dit-il encore ailleurs[3], « telle est aussi la naissance « spirituelle par le Baptême ». Le Baptême accomplit en nous une fois pour toutes la régénération ; il nous affranchit de la faute commune à tout le genre humain, il fait de nous des temples de Dieu et des membres du corps de Jésus-Christ[4]; l'Ordre confère pour toujours à ceux qui en sont investis des pouvoirs surnaturels, il les établit représentants de Jésus-Christ pour le salut du genre humain[5]; la Confirmation met le comble

[1] *Concil. Trident.*, sess. VII, can. 9.

[2] *Ep. Parm.*, II, 13.

[3] *In Joan. Tract.*, XI, 6.

[4] *I Petr.*, II, 9.

[5] *I Cor.*, IV, 1 ; *Tit.*, I, 7.

et le sceau définitif à la grâce baptismale [1]. Dans ces trois sacrements l'âme reçoit l'empreinte d'un caractère durable, la marque de son adoption, la raison de ses engagements, le principe de la grâce, principe qui subsiste même après la perte de la grâce [2].

Les sept sacrements tiennent dès l'origine à l'essence même de l'Eglise [3]; que si ce nombre ne se trouve pas expressément marqué dès le principe, cela vient de ce qu'ils se célébraient quotidiennement au milieu de l'Eglise sous les yeux des fidèles, étant une partie intégrante et essentielle de la vie religieuse. « Quelque chose dont « toute l'Eglise est en possession », dit saint Augustin [4], « et qui, sans avoir été introduit par la voie des conciles, « a toujours été pratiqué, doit être regardé par nous « comme une tradition apostolique ». Ceux qui prétendent que la foi aux sept sacrements a commencé le jour où pour la première fois mention expresse en a été faite, ceux-là méconnaissent totalement la loi essentielle du développement de l'Eglise, ils ignorent ce sentiment complet d'elle-même qui vit en elle sans jamais s'éteindre, qui repousse et exclut toujours l'introduction d'éléments

[1] *Rom.*, V, 6; VIII, 14; *I Cor.*, II, 12; *Ephes.*, I, 13; IV, 30.

[2] Ce caractère est désigné par les théologiens comme *signum configurativum (cum Christo), distinctivum, dispositivum, obligativum.*

[3] Tertull. (*De Resurrect.* c. 8): *Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut anima muniatur, caro manuum impositione adumbratur, ut anima Spiritu illuminetur, caro Christi corpore et sanguine vescitur, ut anima saginetur.*

[4] *De Baptismo cont. Donat.*, IV, 24.

étrangers. D'ailleurs les livres liturgiques les plus anciens et particulièrement ceux des sectes séparées de l'Eglise romaine depuis le cinquième siècle [1], dans lesquels le nombre des sacrements est déjà de sept, forment une preuve irréfragable de la haute antiquité de la foi chrétienne sur ce point.

Nous avons signalé dans les sacrements une voie de délivrance et de réhabilitation pour la création visible, et dans la consécration qui fait de celle-ci l'instrument du salut, nous avons vu une anticipation de sa gloire future. Ce n'est pas un effet du hasard, si l'eau, l'huile, le pain et le vin, ces quatre éléments visibles [2], ont été choisis pour être les véhicules et les moyens du salut.

L'eau est le fond et le support de toute vie, la condition nécessaire de tout ce qui se forme dans le domaine des êtres organisés ; c'est comme le milieu commun où les autres éléments se rencontrent, se dissolvent et s'unissent. En elle les minéraux se pénètrent mutuellement, les plantes germent, poussent, croissent et mûrissent; en elle se développe et se forme la vie animale. La première

[1] Cf. Denzinger, *Ritus Orientalium*, 1863. Martène, *De Antiqu. Eccles. ritibus*. Goar, *Euchologe*. Voir la confession de l'Eglise grecque dans Kimmel, *Libr. symb.*, p. 170, celle des Arméniens dans Martène et Durand. *Collect. Ampliss.*, t. VII, p. 359 et seqq.

[2] Bien qu'il ne soit plus question, dans la science actuelle, des quatre éléments, la division de tous les corps en solides, liquides, gazeux, etc. revient à peu de chose près à cette ancienne manière de voir. La science moderne regarde encore le feu (vulcanisme), l'eau (neptunisme), l'air et les produits organiques de la terre comme les quatre principales forces qui ont donné à notre planète sa figure et sa constitution géologique actuelle.

puissance cosmogonique est bien choisie pour être le symbole de la régénération [1]. De là la place si importante qu'occupe l'eau dans les mythes de tous les peuples. Pour l'école ionique, l'eau est le principe de toutes choses [2]; le lis aquatique du Nil, le lotos, renferme le mystère d'Isis et d'Osiris [3]. Leur mère, dans le sein de laquelle ils sont contenus, est Rhée, l'humidité primordiale, principe et origine du monde. Selon la doctrine des Brahmines [4] aussi, l'eau est le premier élément. L'Esprit de Dieu plane au commencement de la création sur les eaux [5]. De là l'usage que l'on fait de l'eau dans le service divin dès la plus haute antiquité. Les ablutions et les aspersions forment une portion considérable du culte mosaïque ainsi que des pratiques religieuses chez les païens. L'universelle diffusion de ces lustrations et leur étroite union avec le sacrifice et la prière nous obligent à reconnaître dans le principe duquel elles émanent quelque chose d'éminemment religieux et symbolique [6]. Les prosélytes

[1] Cf. Steffens, *Anthropologie*, I, p. 48. Gœrres, *Mystique chrétienne*, I, p. 359. Thom. Aquin. *Summa Theolog.*, III, qu. LXVI, art. 3 : *Semina, ex quibus generantur omnia viventia, humida sunt, et ad aquam pertinent; propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium.*

[2] Pindar. *Olympic.*, I, 1 : Ἄριστον μὲν ὕδωρ.

[3] Dans la procession d'Isis le grand prêtre portait le vase d'eau, comme le plus sacré des symboles, caché dans les plis de son manteau.

[4] Creuzer, *Symbol.*, I, p. 595; III, p. 223, 298, 300. Wuttke, *Histoire du paganisme*, II, p. 243.

[5] *Gen.*, I, 2; *II Petr.*, III, 5.

[6] Cf. Theodoret., *in Epist. ad Hebr.*, VI, 4. Cyrill. Alexandr. *in Joan.*, VI, 25. Kleuker, *Zendavesta*, III, p. 233; I, p. 49. Vir-

de la gentilité n'embrassaient pas la religion juive sans se soumettre à un baptême; un baptême figurait encore parmi les cérémonies d'initiation à certains mystères du paganisme [1].

C'est pourquoi l'eau est devenue l'élément sacramentel du baptême chrétien. « C'est sur cet élément que Dieu a « établi ses plus grands mystères. En planant sur les « eaux, l'Esprit-Saint leur a communiqué une consécra- « tion spéciale. C'est avec l'eau que Dieu a effacé l'abo- « mination du péché de dessus la terre. Le Dieu fait « homme a encore sanctifié l'eau par son baptême, « ajoutons que l'eau coula de son côté ouvert [2] ».

Le deuxième élément de la symbolique sacramentelle est l'huile. La sainte Ecriture nous explique elle-même ce que l'huile signifie [3]; elle symbolise le Saint-Esprit qui descend sur celui qui reçoit l'onction [4]. Jésus de Nazareth est donc le Christ, l'Oint par excellence, à cause de la divinité qui habite en lui pleinement et qui lui communique la plénitude de la sainteté [5]. Pour marquer

gil., *Æneid.*, VI, 149. Tertull. *De baptism.*, cap. VI. Ovid., *Metamorph.*, I, 5; *Fast.*, VI, 160. Tit. Liv. XXXVII, 3. Cf. Bæhr, *Symbol. du culte mosaïque*, II, p. 450.

[1] Tacit. *Ann.* V, 5.

[2] *Orat. Eccles. in Benedict. Font. Baptism.* Cf. Cyrill. Hierosol. *Catéch.* III, 5 et seqq.

[3] *Exod.*, XXIX, 7; *Levit.*, VIII, 10; *Ps.* CXXXIII, 2; *I Reg.*, X. Les rois et les grands prêtres recevaient l'onction. Cf. Lactant. *Instit. div.*, IV, 7. August. *Enarr., in Ps.* XXVI, 2.

[4] *I Reg.*, X, 10; XVI, 13; *Zach.*, IV, 6.

[5] *Act.*, X, 38; Tertull. *De Baptism.*, c. 2. Euseb. *Hist.*, I, 4. Greg. Naz. *Orat.* XXX, 2. August. *Tract.* III, 13 in c. 2. Ep. *I Joan.* Cyrill. Alexand. C. Nestor. II, p. 37.

l'union intime qui existe entre l'image et la substance, entre le symbole et la réalité, la sainte Ecriture appelle le don du Saint-Esprist une onction [1]. Là où la vie apparaît dans toute sa plénitude harmonieuse, de là aussi s'échappe en abondance la bonne odeur, mais la mort et la corruption exhalent une odeur de mort [2]. La vie se déployant en une union harmonieuse et libre de l'esprit avec la nature, la vie passée dans la sainteté et l'agrément de Dieu, et par conséquent dans une félicité éternelle, telle fut dès le principe l'idéal divin de la vie de l'homme, idéal selon lequel elle doit être réformée par la grâce du Saint-Esprit [3]. La sainteté et la justice qui constituent la vraie vie sont donc en bonne odeur devant Dieu [4], mais le péché exhale une odeur de mort. Les fleurs dans lesquelle s'exhale et se manifeste la vie intérieure des plantes, sont les symboles de la sainteté [5], et l'onction d'une huile odorante est le symbole des dons du Saint-Esprit.

« Comme l'odeur délicieuse des parfums révèle leur « nature, ainsi l'Esprit est la bonne odeur vivante de la « divine essence, lui qui transmet la divine nature de

[1] *I Joan.*, II, 20 ; *II Cor.*, I, 21.

[2] *II Cor.*, II, 16.

[3] Cf. Adalb. Maier, *Commentaire sur l'Evangile selon saint Jean*, p. 127.

[4] *Jes. Sirach*, XXXIX, 13 ; *II Cor.*, II, 16. *Cant. cant.* I, 2, 3.

[5] *Jes. Sirach.*, XXIV, 15 ; XXXIX, 13. Lorsque Aaron fut élu grand prêtre, sa verge fleurit. *Nombr.*, XXII, 5, 8. *Ps.* LII, 16 ; I, 3 ; XCII, 1. *II Tim.*, IV, 8. *I Petr.*, V, 4. *Sag.*, V, 15. *Apocalyp.*, II, 10.

« Dieu à la créature et la rend participante de Dieu [1] ». « Ainsi devenons-nous la bonne odeur de Jésus-Christ, « lorsque le souffle (l'Esprit) du Fils nous a oints [2] ». C'est ce même Esprit qui planait sur les eaux dans le commencement, comme principe formateur, que le Seigneur a envoyé et en qui tout a été créé [3], que Dieu inspira au premier homme afin de parfaire en lui l'image du Saint-Esprit [4], c'est lui que le Seigneur souffla sur ses disciples en les quittant, pour en faire les organes de son Esprit et les dispensateurs de la grâce de la rédemption; c'est lui qui remplit les Apôtres assemblés dans le cénacle et descendit sur eux en langues de feu, c'est enfin ce même Esprit qui passe et repasse sur les champs désolés de la mort spirituelle et rappelle la vie dans des ossements desséchés [5]. Et l'infusion de cet Esprit est pour les âmes une sorte de respiration d'une vie surnaturelle et divine.

L'huile pénètre avec la vie dans toutes les formations organiques; elle est donc à bon droit le symbole du Saint-Esprit qui est tout lumière et tout vie, tout connaissance et tout amour, tout foi et tout force. C'est l'huile de joie [6], qui préserve de la mort et guérit les blessures de la vie, c'est une huile de sainteté [7]. Comme tout parfum adhère

[1] Cyril. Alex., *in Joan.*, XI, 2.
[2] Athanas. *ad Seraph.*, III, 3.
[3] *Ps.* XXXII, 6; CIII, 30; *Isa.*, II, 2.
[4] *Joan.*, XX, 21.
[5] *Ezech.*, XXXVII.
[6] *Ps.* XLIV, 8.
[7] *Ps.* LXXXVIII, 21.

à une huile volatile, qui se répand dans les espaces de l'air, on retrouve dans l'huile le deuxième élément de la création visible, l'air [1].

Le troisième et le quatrième éléments employés dans la célébration des sacrements, sont le pain et le vin. Comme le manger et le boire ne composent qu'une seule et même nourriture pour l'homme, de même ces deux éléments ne forment qu'un même sacrement. Le pain se prend pour la nourriture en général, et c'est là une locution usitée dans toutes les langues [2]. Des pains, telle était la matière de l'oblation chez les peuples les plus antiques, c'était le symbole de la vie corporelle de l'homme, à qui le besoin de nourriture fait si profondément sentir le lien naturel qui l'attache à la terre comme à sa mère. Le pain ou simplement le froment signifie la force nutritive de la terre de la manière la plus directe et la plus déterminée [3]. Le pain du sacrement est sans levain. C'est ainsi que le Christ a lui-même célébré la cène [4]; c'est l'image de l'homme régénéré et purifié de ses péchés [5].

[1] Qui ne songe ici à ces saints qui avaient, sous l'enveloppe symbolique de la bonne ou mauvaise odeur, le don de pénétrer la vie cachée des hommes, comme on le raconte de sainte Catherine de Sienne et de saint Philippe de Néri? L'expression être en odeur de sainteté est autre chose qu'une métaphore, et c'est selon le sens propre qu'il faut la prendre. Pendant leur maladie et après leur mort les corps des saints exhalaient une odeur suave. Cf. Gœrres. *Mystique*, II, p. 39.

[2] *Gen.*, III, 19; *Job.*, XV, 23; *Prov.*, VI, 9. *I Sam.*, V, 2.

[3] Creuzer, *op. cit.*, I, p. 172; II, p. 137.

[4] *Catechism. Rom.*, P. II, c. 4, qu. 13.

[5] *I Cor.*, V, 7, 8. Le levain est le symbole de l'état de péché. *Matth.* XVI, 6; *Luc.*, XII, 1; *Marc.*, VIII, 14; *Gal.*, V, 9. Le

Saint Cyrille de Jérusalem [1] reconnaît que le vin a une certaine affinité avec le sang, et que c'est pour cette raison que le Seigneur l'a choisi pour en faire le symbole de son sang qui efface les péchés. Le vin réjouit le cœur de l'homme [2]. Le bien-être corporel vient d'une plus grande activité vitale, d'une chaleur qui s'élève par l'effet d'une circulation plus vive du sang. On voit par là que le vin a la plus grande affinité avec le sang. Le pain et le vin, suc et sang de la terre, sont les symboles naturels de toute la vie corporelle [3], les figures exactes par conséquent de cette chair et de ce sang qui nous nourrissent pour la vie éternelle. Ainsi le pain et le vin, dons les plus nobles de la nature, produits les plus parfaits de la culture, sont devenus, maintenant que la réconciliation a eu lieu entre le ciel et la terre, que toute la nature a été de nouveau consacrée comme le grand temple de Dieu par celui qui a demeuré parmi nous, qui a distribué le vin à Cana et le pain dans le désert, le pain et le vin sont devenus l'oblation parfaite du nouveau culte, oblation toujours placée sur nos autels, nourriture surnaturelle des âmes.

Cette signification profonde des quatre éléments sacra-

paganisme présentait aussi du pain sans levain dans les sacrifices.

[1] *Catech. Mystag.*, IV, 2.

[2] *Ps.* CIII, 15.

[3] Toutes les matières que nous absorbons sont en partie plastiques, c'est-à-dire qu'elles servent à la nutrition, à la formation du sang, à la reproduction des parties solides, en partie propres à la respiration, c'est-à-dire à cette combus-

mentaux, comme représentant les quatre éléments du matériel extérieur, l'eau, l'air, la terre et le feu, comme symbolisant toute la création visible, saint Augustin en parlait déjà[1]. C'est tout le monde visible qui se trouve représenté dans ces quatre éléments de l'ordre sacramentel, institué pour le salut des âmes, et qui célèbre dans les sacrements la grande fête de sa réconciliation avec Dieu, fête universelle où Dieu et l'homme, la terre et le ciel, la nature et la grâce s'unissent et s'embrassent[2].

Le nombre des éléments sacramentaux est de quatre. Le nombre *quatre* est, selon la manière de voir de la sainte Ecriture comme de toute l'antiquité indienne, grecque, persane, égyptienne, chaldéenne[3], le caractère propre du monde visible. Le matin et le soir, midi et minuit, marquent sur la terre une division quadruple, et le temps de l'année se partage en quatre saisons. Quatre fleuves coulent du paradis vers les quatre régions du ciel; quatre chérubins sont debout autour du trône de Dieu, sous les quatre figures emblématiques du bœuf, du lion, de l'aigle et de l'homme. C'est l'expression symbolique de toute la vie créée dans plus haute perfection et son

tion interne qui produit en nous le changement de matière et la chaleur. A la première classe appartient le pain, et à la seconde le vin. Cf. Schleiden, *De quoi l'homme vit?* (Minerva, 1846. Avril.)

[1] *De civit. Dei*, XI, 34.

[2] *Ephes.*, II, 14, 18.

[3] Cf. Bæhr, *op. cit.* sup., p. 157. Kreuser, *Christl. Kirchenbau*, I, p. 520. August. (*serm.* CCLII, 10) : *In quaternario est insigne temporalium.*

entière plénitude; et dans ces quatre figures sont représentées sous une forme visible et individuelle les plus hautes puissances de la nature. Le nombre *quatre* est donc le symbole de la révélation de Dieu à l'extérieur : voilà pourquoi les évangélistes, ces hérauts de la bonne nouvelle, sont au nombre de quatre. Pendant quatre fois dix jours, le déluge [1] monte ; Moïse [2], Elie [3] et le Christ [4] jeûnent sur la montagne pendant quatre fois dix jours ; le Seigneur prépare les siens à leur mission pendant quatre fois dix jours ; la nature créatrice forme l'homme dans le sein maternel pendant quatre fois dix semaines ; Israël se prépare pendant quatre fois dix ans dans le désert à prendre possession de la terre sainte ; et pendant quatre mille ans l'humanité se prépare à recevoir le salut que doit lui apporter le Christ. Le nombre trois est la signature de Dieu [5], le nombre quatre la signature du monde. Trois et quatre pris ensemble composent le nombre sept, sept est la signature de l'union de Dieu avec le monde, c'est donc tout spécialement le nombre religieux, le nombre saint, le nombre du service de Dieu, c'est enfin la signature du salut et de la bénédiction [6]. Le fréquent usage de ce nombre dans toutes les anciennes religions, et particulière-

[1] *Gen.*, VII, 12.

[2] *Exod.*, XXXIV, 28.

[3] *III Reg.*, XIX, 8.

[4] *Matth.*, IV, 2.

[5] Aristot. *De Cœlo*, I, 1. Bœhr, *op. cit.* sup., p. 140.

[6] August. (*serm.* CCLXX, 5) : *In septenario numero prima sanctificatio.*

ment dans l'Ancien Testament, est un fait constant[1]. Ce même nombre est le fondement de la semaine comme de tout le cycle des fêtes mosaïques; le chandelier du sanctuaire a sept branches; sept est le nombre dominant dans la structure du tabernacle, il règne dans tout le livre de l'Apocalypse. Moyen de sanctification de l'humanité, les sacrements sont de plein droit au nombre de sept, puisque l'ancien monde voyait dans ce nombre le symbole de la sanctification.

Les considérations que Pallavicini[2], réfutant Sarpi, a écrites sur la symbolique sacrée des nombres, n'ont encore rien perdu de leur vérité ni de leur importance.

« Pour ce qui regarde les rapports mystiques du nom« bre sept », dit-il, « il faut considérer qu'autre chose « est de les prendre pour une démonstration dogmatique, « autre chose d'en faire remarquer la convenance lorsque « la démonstration a été donnée par une voie différente. « Nous savons que Dieu possède une sagesse infinie, que « quelques rapports secrets, proportions ou harmonies « cachées que nous découvrions dans ses œuvres, nous « n'en saurions découvrir qu'il ignore; par conséquent « lorsque nous expliquons ses œuvres et ses paroles, « nous n'avons pas à craindre de faire comme Plutarque « commentant les vers d'Homère, c'est-à-dire de relever « des beautés auxquelles l'auteur n'a jamais songé. D'ail« leurs les catholiques fondent la convenance du nombre « sept dans les sacrements moins sur l'excellence de ce

[1] Bæhr, *op. cit.* sup., p. 189.

[2] *Hist. du Concile de Trente*, IX, 4, 6.

« nombre en général que sur l'usage que l'Ancien Testa-« ment fait partout de ce nombre pour les purifications « prescrites dans l'ancienne loi ; lesquelles, comme cha-« cun sait, n'étaient que des ombres et des figures d'au-« tres purifications plus efficaces réservées à la loi de « grâce. Il était vraisemblable qu'au nombre des figures « correspondît celui des types ».

Nous sommes en droit de voir dans la symbolique des nombres plus qu'une rencontre fortuite et qu'un jeu du hasard. Toute la création est un témoignage que Dieu s'est rendu à lui-même [1]. Ce qui fait de la création le miroir de l'intelligence absolue, la manifestation d'une sagesse infinie, ce n'est pas tant la matière informe elle-même, que sa formation et sa disposition d'après un ordre et des lois déterminées, qui en font un organisme complet, un tout parfait, un monde en un mot. Or, ce plan divin qui comprend et détermine tous les êtres individuels, la sainte Ecriture en parle en cent endroits [2]. Mais tout ce qui est ordre et figure repose sur un rapport de nombre et de mesure [3]. Le nombre et la mesure sont donc l'image et l'expression concrète de l'intelligence absolue et de la sagesse éternelle qui règne dans le monde de la nature et surtout dans le royaume de la grâce et leur marque à l'un et à l'autre leurs lois [4].

[1] *Rom.*, I, 20.

[2] *Rom.*, I, 19, 20 ; *Sag.*, XIII, 1 ; *Jes. Sirach.*, XLII, 20 ; XLIII, 2, 5, 29 ; *Jerem.*, X, 12, 51 ; *Job*, XXXVIII, 5, et surtout *Ps.* LXXIII, 88, 135.

[3] *Sag.*, XI, 21 ; *Job*, XXVIII, 25 ; XXXVIII, 5.

[4] C'est sur ceci que repose l'opinion des Pythagoriciens

Ainsi le nombre sept, nombre sacré, qui est celui des intervalles musicaux, et que les pythagoriciens cherchaient déjà dans les mouvements harmonieux des astres, est l'expression et la mesure selon laquelle sont organisés les vocations, les états et les grâces dans le royaume de Dieu et de Jésus-Christ ; c'est le nombre sacré des degrés par lesquels l'humanité monte vers le sommet bienheureux de la perfection[1].

Une représentation de ce royaume de Dieu sur la terre sous son seigneur et roi, se voit dans les cathédrales du moyen âge, que F. de Schlégel appelle avec raison *une musique de pierre.* Ce qui déterminait le plan et la mesure, c'était d'abord la croix, puis les nombres sacrés avec leurs rapports mystérieux. Là le naturel, le terrestre et l'humain sont partout embrassés, pénétrés et consacrés par le spirituel, le céleste et le divin[2]. Fleurs, feuilles et animaux, disposés en ornements variés, servent à exprimer la grande idée architectonique. Il faut que tout converge au même but, et que chaque détail se subordonne à l'ensemble comme la partie au tout ; les éléments divers et même contraires sont contraints de se réunir et de concourir à la même fin ; la puissance de l'esprit qui régit et domine partout les force à l'obéissance, donnant une haute consécration à ce qu'il y a de plus humble et de plus obscur, ennoblissant et transfigurant tout dans

que le nombre est le principe et l'essence des choses. Cf. Schwegler, *Histoire de la philosophie grecque,* p. 62.

[1] Creuzer, *Symbolique,* III, p. 245, 248.

[2] Thom. Aquin., *Summa Theolog.,* I, II, qu. CXII, art. 4.

l'éclat d'une harmonie glorieuse, communiquant à tout une nature plus haute, puisque partout elle prend le sensible et le corruptible pour en faire l'expression symbolique de l'idée impérissable et éternelle[1].

[1] Cf. Kreuser, *l'Architecture chrétienne*, 1851, p. 500. Reichensperger, *Les quatorze statues du chœur de la cathédrale de Cologne*. Stieglitz, *Histoire de l'art de bâtir*, p. 26, 38.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE TREIZIÈME.

I.

« Si l'on a commis une injustice », dit Platon[1], « ou soi-même, ou quelque autre personne pour qui l'on s'intéresse, il faut aller se présenter au lieu où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge, comme auprès d'un médecin, de crainte que la maladie de l'injustice venant à s'invétérer dans l'âme n'y engendre une corruption secrète et ne la rende incurable.

... Il faut s'accuser soi-même le premier, et ensuite les autres, parents et amis, dès qu'ils auront commis quelque injustice, et ne point tenir le crime secret, mais l'exposer au grand jour, afin que le coupable soit puni et recouvre la santé. Il faut qu'on se fasse violence ainsi qu'aux autres pour s'élever au-dessus de toute crainte, et s'offrir à la justice les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant à la poursuite du bon et du beau, sans tenir aucun compte de la douleur; en sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si les fers, on tende les mains aux chaînes; si une amende, on la paie; si le bannissement, on s'y condamne; si la mort, on la subisse; étant le premier à déposer contre soi-même et ses proches, et pour cela mettant en œuvre l'art de la parole, afin que par la révélation de ses crimes on parvienne à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice ».

II.

Le pasteur protestant Pestalozzi dit :

« Tout récemment je demandais à mon excellent voisin L. de H., pourquoi l'on voyait dans son bailliage si peu

[1] *Gorgias*, p. 480.

d'exemples d'infanticide. — Cela tient à la confession, telle fut sa réponse... Avec la confession, le prêtre peut descendre au fond du cœur et y combattre les germes du mal avant qu'ils se soient développés. Au vice qui tente d'envahir une jeune âme il oppose la sainte pudeur encore tout entière et très-puissante dans les commencements. Autre raison encore: Chez nous on ne cesse pas tout enseignement dès l'âge de 14 ou 15 ans. Jésus, Marie! C'est à cet âge que commence proprement la direction des âmes.

« Rien de plus vrai que ces paroles », ajoute Pestalozzi, « et à quelques abus qu'elle puisse donner lieu, la confession possède certainement une grande puissance pour moraliser les peuples. La réformation a brisé le lien qui rattachait le peuple à l'oreille de son directeur spirituel. On ne peut nier que la condition essentielle du gouvernement des âmes, je veux dire la connaissance intime par le pasteur de chacune des âmes dont il a la charge, ne s'évanouisse de plus en plus tous les jours par suite de l'abandon de la confession particulière, détaillée et proprement dite... En pays protestant, le prêtre d'autrefois s'est changé en un professeur de morale qui disserte doctement, si doctement qu'il n'est point compris de son peuple. Il sert de point de mire aux quolibets de tout son troupeau; il est en mépris au moindre fonctionnaire comme à l'homme riche ».

III.

Hallam [1] s'exprime ainsi au sujet de la confession :

« L'Eglise catholique possède un moyen d'action très-puissant sur les mœurs, un ressort très-énergique pour pousser à la pratique du bien, c'est le confessionnal. C'est là que s'allume et s'entretient la lampe dont le rayonnement s'étend à toute la vie du chrétien. Une Eglise qui a perdu cette prérogative ne peut plus dominer d'une manière durable sur les hommes; et une Eglise qui la conserve et qui en use ne doit point désespérer de son empire sur le genre humain ».

IV.

« Il me semble », dit E. Naville, « qu'il suffit de descendre en soi-même pour comprendre combien l'Eglise romaine,

[1] *Introduction à l'Histoire de la littérature en Europe*, III. Lond. 1830, page 318.

avec les grâces dont elle dispose et sa divine autorité, trouve d'appui dans les besoins les plus profonds de notre âme... Qui n'a tourné des regards d'envie vers le tribunal de la pénitence ? Qui n'a souhaité, dans l'amertume du remords, dans l'incertitude du pardon divin, entendre une bouche qui pût lui dire, avec la puissance du Christ : Va en paix, tes péchés te sont pardonnés ?...

« Pour moi, je ne sais si je suis seul de mon avis, si je croyais trouver cette puissance surnaturelle que l'Eglise s'attribue, cette puissance, source puissante et intarissable de réconciliation, de restitution, de repentirs efficaces, de ce que Dieu aime le plus après l'innocence, debout à côté du berceau de l'homme qu'elle bénit, debout encore à côté de son lit de mort, en lui disant, au milieu des exhortations les plus pathétiques et des plus tendres adieux : Partez ; si je croyais trouver une pareille puissance sur la terre, il est bien des moments où j'irais déposer joyeusement à ses pieds cette liberté d'examen, qui parfois se présente à l'esprit comme un fardeau bien plus que comme un privilége [1] ».

[1] Cf. Laforet. *Dogmes catholiques*, III, page 174.

CHAPITRE XIV.

LE TRÈS-SAINT SACREMENT DE L'AUTEL.

Le sacrement de l'autel et les sacrements. — Définitions de l'Eglise. — Promesse de l'eucharistie. — Que ce n'est pas une figure. — Les paroles de l'institution. — La transsubstantiation. — Conséquences. — La tradition. — Le mystère devant la raison. — Trois questions. — L'idée de substance. — L'essence des corps. — L'étendue est une qualité, mais non l'essence des corps. — La présence de Jésus-Christ. — Changement de l'essence. — Importance de l'Eucharistie. — Désir que l'homme a de la présence de Dieu. — Dieu présent au milieu d'Israël. — Dieu présent par l'incarnation. — Dieu présent dans l'eucharistie. — Convenance de la présence eucharistique. — Elle est le couronnement de toutes les œuvres de Dieu. — L'eucharistie comme sacrifice. — Convenance du sacrifice eucharistique. — La célébration de la messe dans l'Eglise. — Sacrifice et vie sacrifiée. — Le centre du culte et du monde. — L'adoration éternelle. — La communauté avec Dieu. — La gloire. — La vie mystique dans l'Eglise. — Notes additionnelles.

Purifier, élever le genre humain, le pénétrer de plus en plus de la vertu divine et enfin le glorifier, telle est la fin que Dieu dès le commencement s'est proposée dans toutes ses œuvres, dans tous ses desseins dont Jésus-Christ offre le terme suprême, le complément glorieux et le dernier mot. Car en Jésus-Christ, l'auteur de tous les dons s'est donné lui-même à l'humanité, l'humanité est entrée dans la divinité d'une manière ineffable par le lien de l'union personnelle, Dieu lui-même est devenu homme, et l'homme est devenu Dieu.

La fin de tous les sacrements est de purifier, d'élever et de sanctifier l'homme par les dons du ciel; mais le

centre de tous les sacrements, leur couronnement et leur perfection, c'est le sacrement de l'autel. Ici le fidèle ne reçoit pas telle ou telle grâce particulière, il reçoit le Maître et le principe même de la grâce. Les autres répandent la grâce pour tel ou tel cas ou besoin de la vie, pour telle vocation particulière, celui-ci, c'est le chrétien comme tel, c'est tout l'homme et en tous sens et selon tous les besoins de sa double nature, c'est l'homme, tant que celui-ci demeure sur la terre, qu'il plonge et trempe dans la mer profonde et vaste de l'amour et de la grâce de Dieu, le purifiant dans les ondes de la vie divine, pénétrant tout son être de l'essence divine et le déifiant [1].

Là où jaillit une source dans le désert, les palmiers croissent et fructifient à l'entour. Tel est le sacrement de l'autel dans le désert de cette vie mortelle. C'est une source abondante; des fleuves en sortent vers l'Orient, vers l'Occident, vers le Nord et vers le Midi, portant partout dans le royaume de l'Eglise la fraîcheur et la fécondité de la vie divine. De là sort le flot septuple des sacrements; là s'épanouissent toutes les fleurs de la vertu, formant autour de cette source une couronne splendide et variée; c'est là que toute créature vient puiser l'eau du salut éternel, là que bat le cœur qui donne à la vie de l'Eglise l'impulsion et le mouvement, là que le ciel rencontre la terre, devenue, elle aussi, la demeure de Dieu.

La dignité et l'excellence du sacrement de l'autel exigent que nous en traitions plus longuement. Sa

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIII, cap. 3. — Cf. Thom. Aquin., *Summ. Theolog.*, III, qu. LX, art. 3.

vérité et son importance feront l'objet du présent chapitre.

Jésus-Christ est vraiment, réellement et substantiellement présent dans le saint sacrement de l'autel, sous les espèces ou apparences du pain et du vin, avec son corps et son sang, son âme et sa divinité[1]. Le Seigneur, qui avait annoncé et promis le sacrement de son corps à l'occasion du miracle de la multiplication des pains, l'institua dans la dernière cène. « Le pain que je donnerai », dit-il, « c'est ma chair pour la vie du monde[2] ». Scandalisés par ses paroles, les Juifs disaient : « Comment celui- « ci nous donnera-t-il sa chair à manger[3] ? » Ils songeaient à un corps matériel et purement sensible, et nullement au corps glorifié et spiritualisé, vivant et vivifiant du Seigneur[4]. Alors, bien loin de rétracter ce qu'il vient de dire, le Seigneur le confirme positivement et négativement : « Si vous ne mangez la chair du Fils de « l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez « point la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui « boit mon sang, a la vie éternelle et je le ressusciterai « au dernier jour ; car ma chair est véritablement une « nourriture, et mon sang véritablement un breuvage

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIII, can. 1, cap. 1. — Eucharistie, actions de grâces, en hébreu, ברכה, bénédiction que le père de famille prononçait au festin pascal. « Le corps du Seigneur est notre sacrifice d'actions de grâces ». Justin, *C. Tryph.*, c. 41, 114. Iren., *C. Hæres.*, IV, 18. Ignat., *ad Smyrn.*, c. 7.

[2] *Joan.*, VI, 52.

[3] *Joan.*, VI, 53.

[4] Cf. *I Cor.*, XV, 44, 45. Σῶμα πνευματικὸν.

« Qui mange ma chair et boit mon sang, il demeure en « moi, et moi en lui[1] ».

Le peuple étant congédié, il trouve ses disciples qui s'entretenaient ensemble de ce qu'ils venaient d'entendre. Quelques-uns, parmi eux, trouvaient ses paroles dures[2], difficiles à croire, scandaleuses. Le Seigneur voit le scandale de ses disciples, et néanmoins il n'atténue point la force de ses expressions, il ne dit point par exemple qu'il ait parlé dans un sens figuré. Mais il dirige leur pensée vers un autre prodige, celui de la glorification visible de son corps dans son Ascension triomphante, et les détourne de toute conception grossièrement matérielle. La chair, c'est-à-dire le corps sensible, le corps soumis au péché, le corps mortel, n'est bonne à rien, ce qui est bon à quelque chose, c'est la chair[3] consacrée, vivifiée, pénétrée de la vertu de l'esprit. *Mes paroles sont esprit et vie,* c'est-à-dire que ce qui doit être pour nous le principe d'une vie nouvelle et immortelle, c'est sa *corporéité* vivante, glorieuse et spiritualisée, et non pas une chair morte[4].

[1] *Joan.*, VI, 54, 59.

[2] *Joan.*, VI, 61.

[3] *Joan.*, VI, 64.
Caro non prodest quidquam, quomodo illi intellexerunt; quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur; non quomodo spiritu vegetatur. *Nam si caro omnino nihil prodesset, verbum caro non factum esset.* August., *Tract.*, XXVII, 5, *in Joan.* Cf. Cyrill. Alexand., *in Joan.*, VI, 35. (Tom. IV, p. 324) : Il s'agit de la chair que le Verbe vivant habitait et à laquelle il communiquait toute sa force. L'humanité glorifiée est le moyen de notre glorification, le lien qui unit notre corps à son corps et par celui-ci à son âme et à sa divinité.

[4] Cf. *Rom.*, VIII, 3; *Hebr.*, II, 14; *I Joan.*, IV, 2.
Si les paroles du Seigneur sont esprit et vie, ce qui s'appli-

L'Evangéliste, à son tour, n'ajoute aucune réflexion explicative, comme il n'aurait pas manqué de le faire dans le cas d'un malentendu [1], et s'il ne s'était agi que d'une figure un peu forte et hardie ; au contraire, il a recours à la formule d'affirmation familière au Seigneur pour insister sur ce qui vient d'être dit [2] et pour le confirmer; de telle sorte que l'interprétation de ce passage par le sens figuré, donnée par Zwingle et le rationalisme moderne, serait repoussée par le contexte, quand même elle ne le serait pas déjà par l'usage de la langue [3].

Ce que le Seigneur avait ainsi promis, il l'a accompli dans la dernière cène. « Pendant qu'ils soupaient, Jésus « prit du pain, le bénit, le rompit et le donna a ses disci- « ples et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Et « ayant pris le calice et rendu grâces, il le leur donna, « disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang

que à toute la sainte Ecriture et à toutes les parties de la rédemption, il s'ensuit que les choses corporelles n'acquièrent de l'efficacité et de la valeur que par l'esprit, mais non qu'il faille les interpréter, ces paroles, seulement dans le sens figuré et métaphorique. Figuré et spirituel sont choses fort différentes.

[1] *Joan.*, III, 5 ; IV, 15 ; IV, 32 ; XI, 11 ; XVI, 18 ; *Matth.*, XVI, 11.

[2] *Joan.*, VI, 54. En vérité, en vérité, je vous le dis. Cf. *Joan.*, VIII, 51 ; VI, 42 ; *Matth.*, XXVI, 13 ; XXIV, 47.

[3] *Manger la chair* ne peut point signifier s'approprier la vertu rédemptrice du Christ, car ce mot, pris au figuré, a constamment le sens bien déterminé de *poursuivre avec acharnement*, *de calomnier*. Voyez déjà l'hébreu, au ps. XXVI, 2 ; *Job.*, XIX, 22 ; et surtout le chaldéen : *Daniel*, III, 8 ; VI, 25 (אבל קרצי), et dans le Syriaque (אבל קרצא) pour διάβολος. Il en est de même en Arabe, Cf. Gesenius, *Dictionnaire*. Cf. Notes additionnelles du XIVe chapit.

« de la nouvelle Alliance qui sera répandu pour plusieurs « pour la rémission des péchés[1] ». Pour correspondre à la Pâque d'Israël, fête que Dieu avait établie en action de grâces de la délivrance d'Egypte[2] et en mémoire de son alliance avec ce peuple, le Seigneur institue le banquet de la nouvelle Alliance afin de perpétuer le souvenir reconnaissant de sa passion[3], car c'est par son corps rompu au milieu des supplices[4], et par son sang répandu sur la croix, qu'il nous a délivrés de la servitude du péché. Autant la nouvelle Alliance est supérieure à l'ancienne, autant aussi le banquet de la nouvelle Alliance est au-dessus de celui de l'ancienne[5]. C'est pourquoi, lorsque nous célébrons dans ce banquet le souvenir de notre Sauveur et de son œuvre, il célèbre lui-même, présent au milieu de nous sous les apparences du pain et du vin, ce même banquet sacré, se donnant lui-même à nous de nouveau tous les jours dans la plénitude de sa vertu rédemptrice. La nouvelle Alliance a donc, elle aussi, son sacrifice et son banquet, préfiguré par l'Agneau pascal qui était une hostie offerte en sacrifice[6].

Zwingle et les rationalistes modernes ont cherché à faire évanouir le mystère en prenant les paroles de l'ins-

[1] *Matth.*, XXVI, 26, 28 ; *Marc.*, XIV, 22, 24 ; *Luc.*, XXII, 19, 20 ; *I Cor.*, XI, 24, 25.

[2] *Deuteron.*, XXVI, 1.

[3] Faites ceci en mémoire de moi, *Luc.*, XXII, 19.

[4] *I Cor.*, XI, 24.

[5] Cf. Thom. Aquin., *Summ. Theolog.*, III, qu. LXXV, art. 1.

[6] C'est ce que les anciens protestants, comme Chemnitz, Gerhard, etc., niaient dans l'intérêt de leur polémique.

titution dans un sens purement métaphorique, tentative insensée, puisqu'elle ne s'appuie sur rien : ni sur la parole de l'Ecriture, ni sur l'ensemble du discours ni sur l'usage de la langue. Tout discours doit s'interpréter littéralement, tant que cette manière d'interpréter n'est point contradictoire en soi ou bien avec l'ensemble. L'incrédulité obstinée ne peut que nier gratuitement la possibilité du mystère ; quant à donner une démonstration, elle ne le saurait. D'ailleurs, les paroles de l'institution contiennent une emphase qui serait inexplicable si elle n'avait pour objet de forcer l'esprit à l'interprétation littérale, sans compter que, dans l'instant décisif où le Seigneur se donne pour le fondateur de la nouvelle Alliance, il est doublement tenu de donner à ses paroles toute la clarté et toute la précision possibles. Il est très-vrai que l'on rencontre dans les Ecritures de l'Ancien comme du Nouveau Testament un grand nombre de locutions métaphoriques et figurées, mais alors l'usage constant de la langue, le contexte aussi bien que l'intention de celui qui parle, indiquent clairement et sans équivoque en quel sens ces manières de parler doivent être prises[1]. Ici, au contraire, on n'a point ces raisons ni aucune autre, si minime soit-elle, à alléguer en faveur d'une semblable interprétation[2],

[1] Τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. *Matth.*, XXVI, 28.

[2] Les auteurs de l'ouvrage intitulé : *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, 4 vol. Paris, 1704, ont depuis longtemps démontré que le Verbe εἶναι, être, s'emploie toujours ou bien pour exprimer l'existence pure et simple, par opposition au néant (*actu esse*, *existere*, le ὄν des catégories d'Aristote, *métaphys.*, V, 2), ou bien pour unir à un sujet le prédicat, l'attribut qui le détermine, et il est alors une sim-

qui se trouve d'ailleurs formellement repoussée par l'explication que saint Paul a donnée de ce passage. « Le « calice que nous bénissons », dit-il, « n'est-il pas la « communion du sang de Jésus-Christ? Et le pain que « nous rompons, n'est-il pas aussi la communion du « corps du Seigneur? » Et après avoir rapporté l'institution du sacrement, il continue : « C'est pourquoi celui « qui mange ce pain et boit le calice du Seigneur indi« gnement, sera responsable du corps et du sang du Sei« gneur. Donc, que l'homme s'examine lui-même avant « de manger ce pain et de boire ce calice. Car celui qui « le mange et le boit indignement, mange sa propre con« damnation, en ne discernant pas le corps du Sei« gneur [1] ».

Pour marquer comment Jésus-Christ est présent dans le saint sacrement, l'Eglise emploie l'expression de *pré-*

ple copule (Aristot., *l. c.*). Dans toute locution figurée, la figure se trouve donc soit dans le sujet, par exemple: la semence est la parole de Dieu, soit dans le prédicat, par exemple : je suis la vigne. Ici l'idée ajoutée au sujet par le prédicat, l'idée de principe vivifiant est exprimée par une image. Ce que le cep de vigne est pour les branches, le Christ l'est proprement pour nous. Le Christ ne signifie pas simplement, mais il est réellement la lumière du monde, quoique non d'une manière sensible. Où le style figuré est employé, c'est dans les explications des songes, dans les visions prophétiques, dans les paraboles, dans les pratiques symboliques, et personne ne s'y méprend. Ici, au contraire, il ne s'agit pas d'une allégorie à éclaircir, mais de l'acte le plus saint de la nouvelle liturgie à introduire. Luther penchait d'abord pour l'interprétation allégorique (*aux chrétiens de Strasbourg*, 1521) : « Je voyais bien », dit-il, « qu'ainsi je donnerais la plus forte secousse à la papauté ».

[1] *I Cor.*, X, 16 ; XI, 26, 29. Jésus-Christ étant présent dans le sacrement, celui qui le reçoit indignement, se rend coupable d'attentat contre Jésus-Christ lui-même.

sence substantielle ; il ne reste après la consécration que les espèces, les apparences du pain et du vin ; quant à la substance, elle est changée en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ [1], c'est ce qu'exprime le terme de *transsubstantiation.* « On ne serait que raisonnable et « juste », dit un écrivain protestant moderne [2], « en « avouant qu'il n'y a rien dans les paroles de l'institution « qui soit en opposition avec la transsubstantiation, et que « du point de vue luthérien il est impossible de réfuter « la transsubstantiation par les paroles de l'institution ». Bien plus, les paroles de l'institution excluent tout autre mode de présence que celui qui résulte du changement de substance. Jésus-Christ dit de ce qu'il tenait à la main, et c'était du pain : Ceci est mon corps [3]; or, il est absolument impossible que ce soit tout ensemble du pain et le corps du Seigneur, comme Luther le prétendait [4]. Donc Jésus-Christ glorieux, Jésus-Christ vivant et éternel est

[1] *Si quis dixerit, in sancto Eucharistiæ Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. C., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Ecclesia catholica aptissime* transsubstantiationem *appellat, anathema sit.* Concil. Trident., *l. c.*, can. II. Cf. cap. 4.

[2] Rodatz, *sur les paroles de l'institution.*

[3] Τοῦτο γάρ ἐστι, *non esset verum, si substantia panis remaneret ; potius esset dicendum : Hic est corpus meum.* Thom. Aquin., *Summ. Theolog.*, III, qu. LXXV, art. 2.

[4] Cf. Bellarm., *De Eucharist.*, III, 2. Luthardt, *Compendium de dogmatique*, p. 250. — « Il est incontestable », dit lui-même le Luthérien Kahnis (*Dogmatique luthérienne*, I, p. 617), « que cette proposition : le pain est le corps, le vin est le sang de Jésus-Christ, entendue au propre, est logiquement impossible. Le pain en tant que pain n'est pas le corps de Jésus-Christ en

là présent dans le sacrement; tel qu'il est assis depuis son ascension à la droite du Père [1], tel il est présent sous chaque espèce et sous chaque parcelle de chaque espèce [2]; tel il demeure, tant que persistent les espèces, et non pas seulement à l'instant de la manducation [3], étant comme Seigneur, comme Dieu et comme souverain bien, l'objet de notre vénération, de notre reconnaissance, de notre amour et de notre adoration [4].

La foi au saint sacrement de l'autel est aussi ancienne que le christianisme; c'est un fait que les travaux des savants catholiques ont tellement mis en lumière que la contradiction n'est plus même possible. Les Pères aposto-

tant que corps de Jésus-Christ. Pain et corps sont des idées hétérogènes qui ne peuvent s'accorder dans l'unité d'un même jugement, pas plus que le bois et le fer.

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIII, cap. 3; *Joan.*, VI, 51, 58; *Rom.*, VI, 9.

[2] *Concil. Trident.*, *l. c.*, can. 3 : *Separatione facta. Joan.*, VI, 58, 59; *I Cor.*, XI, 24. Le sang est présent sous l'espèce du pain, et le corps présent sous l'espèce du vin, *per realem concomitantiam.*

[3] *Concil Trident.*, *l. c.*, can. 4, l'usage des προηγιασμένων chez les Grecs qui gardaient pour les jours suivants les hosties consacrées le dimanche, montre quelle était sur ce point l'ancienne foi. On conservait aussi les saintes espèces pour les malades; les moines les emportaient dans leur solitude; dans l'église on les gardait enfermées dans un endroit particulier, dans ce qu'on nommait *pastophores*, *ciboires*, *colombes*. Cf. Justin, *Apolog.*, I, 67; Euseb., *H. E. V.*, 44, VII, 44; VII, 11. Pellicia, *de eccles. polit.*, III, 1. *Constit. Apostol.*, VIII, 13. Tertull., *ad uxorem.*, II, 5. Ce principe justifie la communion mais non le sacrifice sous une seule espèce. Voy. notes additionnelles du XIVe chap.

[4] *Concil Trident.*, *l. c.*, can. VI. Cf. Augustin, *in Ps.* XCVIII, 8. J. Chrysost. *Hom.* XXIV, 4, *in Epist. I ad Corinth.*; *De sacerdot.*, I, 4. Cyrill. Hieros. *Catech. Mystag.*, V, 22. Ambros., *De Spiritu sancto*, III, 79.

liques s'expriment déjà sur ce point dans les termes les plus clairs [1]. Ils éloignent expressément l'opinion que Jésus-Christ ne serait présent dans le sacrement qu'en image et par la foi. Ils appellent les chrétiens des *christophores, les consanguins du Christ* [2], parce qu'ils mangent son corps et deviennent ainsi un même corps avec lui. Ils comparent la puissance de Dieu, telle qu'elle se cache dans l'Eucharistie, à la même puissance, telle qu'elle se montre dans la création et dans l'incarnation [3]. Ils exhortent les fidèles à ne pas s'en rapporter à leurs sens [4], à ne pas douter de la toute-puissance de Dieu. Ils mettent en relief le fruit particulier de ce banquet sacré, qui est l'immortalité du corps [5]. Les saints Pères, les liturgies

[1] Ignat., *Ep. ad Smyrn* , c. 7. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται (les docètes) διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Justin, *Apolog.*, I, 66 : L'Eucharistie n'est pas un pain ordinaire, mais ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Iren. (*adv. Hæres.*, IV, 18) : *Quomodo autem constabit eis eum panem, in quo gratiæ actæ sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinem ejus* etc. Cf. *l. c.*, 5 : Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν, χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην.

Nous lui offrons, est-il dit plus loin, ce qui est à lui, et nous avons foi dans la double résurrection de la chair et de l'esprit que nous attendons du mérite de l'oblation. Cf. Tertull. (*De idol.*, c.) : *Audent* (les fabricants d'idoles) *eas manus admovere corpori Domini, quæ dæmoniis corpora conferunt.* Cf. *Adv. Marcion.*, V, 8 ; IV, 40. *De resurr. Carn.*, c. 8. Cyprian. *De Laps.*, p. 186, ed. Maurin. *De Coron.*, c. 3.

[2] Cyrill. Hieros., *Catech. Mystag.*, IV, 3.

[3] Chrysost., *in II Cor. Hom.*, II, 4. Ambros. *Myster.*, IX, 53.

[4] Cyrill. Hieros., *l. c.*, c. 9. Epiphan. *Ancor.*, c. 7. Joan. Chrysost. *Homil.* LXXXIII, 4, *in Matth.*

[5] Lorsque les SS. Pères emploient les expressions de *signum*, *figura*, *symbolum*, τύπος, c'est dans un tout autre sens que Zwingle. — Cf. August. (*serm.* CCLXXII) : *Ista dicuntur sacra-*

surtout les plus anciennes, celles mêmes des sectes séparées entendent la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie comme une présence réelle et substantielle, opérée par transsubstantiation [1].

Essayons maintenant de justifier le mystère de ce sacrement devant la raison.

menta quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem. Cf. Chrysost. *Hom.* XLVII : *II in Joan., Hom.* LXXXIII, *in Matth.*, « sous la figure du pain, et sous celle du vin, c'est le corps et c'est le sang du Christ que vous recevez », dit saint Cyrille de Jérusalem (*Catech. mystagog.*, IV, 3 ; V, 21). Le signe extérieur et visible, voilà ce que sont les espèces ; sans cet élément extérieur, il n'y aurait pas de sacrement.

[1] Cf. *Perpétuité de la foi*, III, 8. Voici les différentes expressions dont on se servait pour marquer ce mystère : μεταβάλλειν, μεταβολή (Cyrill. Hierosol., *l. c.*, Justin. *Apolog.*, I, 66), μεταποίησις (Gregor. Nyss. *Orat. Cathecum. magn.*, c. 37), μεταστοιχείωσις, μεταρρύθμισις (Joan. Chrysost. *De Prod. Jud.*, I, 6 ; II, 6), *mutari, transmutari, immutari, transformari*, Cf. Ambros. *De fide*, IV, 124. *Myst.*, IX, 50.

D'après saint Irénée (*Adv. Hæres.*, I, 3) le gnostique Marc employait l'artifice pour que le contenu du calice prît la couleur du sang presqu'en même temps qu'il le consacrait. — L'inscription chrétienne, en langue grecque, découverte à Autun en 1839, confirme cette foi : « Prends la nourriture, plus douce que le miel, du Sauveur des âmes, mange et bois, en tenant le poisson, c'est-à-dire le Christ, dans tes deux mains ». Cf. J. Franz, *Monument chrétien d'Autun expliqué.* L'accusation de renouveler les soupers de Thyeste (*Athénag., Leg.*, c. 3) prouve que malgré la loi du secret, la doctrine de l'Eucharistie était venue aux oreilles des païens, c'est encore un témoignage en faveur de notre foi (cf. *Matth.*, VII, 6 ; *Hebr.*, V, 12, 14. Cyrill. Alexand., t. VI, 249). Les représentations de l'Eucharistie et du saint sacrifice dans la partie nouvellement découverte des catacombes de Rome (*Cimetière de S. Sixte*) appartiennent pour le moins à la première moitié du troisième siècle. Sur une table de sacrifice, à trois pieds, se voient un pain et un poisson, et à côté un prêtre qui étend les mains pour bénir. Le poisson, c'est Jésus-Christ, ΙΧΘΥΣ, c'est-à-dire Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

Dans le cimetiere de Sainte-Lucine se voit un poisson qui

Un abîme s'ouvre ici devant nous, et le vertige saisit notre esprit dès qu'il ose y plonger le regard. Trois questions se posent d'elles-mêmes demandant une réponse.

Comment se peut-il faire que la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur prenne la place du pain et du vin, sans que les apparences de ceux-ci changent? — Comment est-il possible que le corps véritable de Notre-Seigneur soit présent dans la sainte hostie, et même dans la moindre parcelle de la sainte hostie? — Comment enfin le corps de Notre-Seigneur, qui siége à la droite du Père, est-il présent en tant de lieux différents?

Pour répondre à la première question, il faut auparavant que nous discutions l'idée de substance. Nécessaire ici, cette discussion est en même temps, selon la remarque d'Aristote[1], la plus importante que puisse agiter la philosophie. La substance, c'est ce dont nous disons simplement *qu'il existe*[2], c'est ce qui existe en soi, et ce que, comme tel, nous distinguons de toute autre manière d'être. L'accident au contraire, par exemple la grandeur,

nage, portant sur son dos une corbeille avec cinq pains et un calice plein de vin dedans. Voir d'autres représentations de même nature et de la plus haute antiquité, dans Fr. Wolker, *Les catacombes romaines*, (d'après De Rossi, *Roma Soterranea*).

[1] Μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον, ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν. *Metaphys.*, VII, 1.

[2] Τὸ δε τι ὄν — πρώτη οὐσία. *Metaphys.*, V, 8; *Categ.*, c. 3. *Metaphys.*, V, 8 : Τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται. La réalité de la substance niée par Locke, n'est plus suivant lui qu'une idée subjective (*Essai sur l'entend. hum.*, II, 23), cela n'a pas droit à une réfutation.

la figure, est inhérent à la substance, n'existant pas en soi. La substance comprend en soi l'essence de la chose, ce par quoi elle est ce qu'elle est [1]. Elle n'a pas besoin d'un sujet auquel elle adhère; elle est elle-même le sujet des accidents à elle inhérents, elle est le support de leurs manifestations [2]. Dans l'idée de substance, le sujet pris absolument est le moment primaire, le sujet supportant les accidents, le moment secondaire [3]. Comme le point de départ de notre connaissance est toujours la perception sensible, c'est à l'occasion des accidents, et par eux que nous connaissons la substance à laquelle ils sont inhérents ; nous la connaissons donc médiatement seulement et non immédiatement par les sens, comme le fond unique et permanent qui supporte la variété et la multiplicité des accidents.

Si nous appliquons maintenant ces définitions générales à l'objet particulier qui nous occupe, voici les résultats auxquels nous arrivons : La substance du corps et du sang de Jésus-Christ est présente sous les accidents du pain et du vin. Le moment primaire dans l'idée de la

[1] Tί εστὶν — δευτέρα οὐσία. Cf. *Metaphys.*, VII, 7 ; VII, 10 ; *Anal. post.*, II, 2, *Cat.*, V, I.

[2] *Substantia, quæ est subjectum, duo habet propria ; quorum primum est, ut non indigeat, intrinseco fundamento, in quo sustentatur, sed sustentatur in seipso per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod sit fundamentum accidentibus.* Thom. Aquin., *Quæst. disp. De pot.*, qu. IX, art. 1.

[3] *Unde in Deo perfectissima ratio substantiæ invenitur, est ergo hæc ratio prior et essentialis.* Suarès, *Metaphys.*, D. XXXIII., sect. I. Les choses se distinguent donc en *entia per se* (non pas *a se*) et en *entia in alio tanquam in subjecto.* Maur., *Quæst. philos.* vol. I, qu. 53. (ὂν κατὰ συμβεβηκός. Aristot., *Metaphys.*, V, 2.)

substance est là, non le moment secondaire, car le corps de Jésus-Christ n'est pas le sujet des accidents du pain. La substance du corps de Jésus-Christ est donc sous les accidents du pain, et ceux-ci sont là sans le sujet — pain et vin — auquel ils sont d'habitude inhérents [1]. Mais comme l'essence de la substance est de subsister en soi, et que d'après son idée même la substance est avant les accidents [2], il n'y a aucune contradiction à dire que par la puissance de Celui qui a créé la substance et l'accident, l'essence et l'apparence, la substance seule est là présente d'une manière miraculeuse sous les apparences du pain et du vin [3]. « La substance d'une chose, dit

[1] *Catechism. Rom.* P. II, cap. IV, qu. 22, 37. D'après saint Thomas (*Summ. Theolog.*, III, qu. LXXXVII, art. 1), ces accidents ne sont pas seulement là sans sujet propre, mais sans aucun sujet, par la raison que les accidents ne passent pas d'un sujet à un autre, et que, comme tout effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de l'accident et de la substance, peut dans sa puissance infinie conserver l'existence de l'accident, lorsque a disparu la substance par laquelle il le faisait exister comme par sa cause seconde. Cf. ibid. Art. 4. —(Suarès, *De Eucharistia.* P. I, Disput. LVI, sect. 2, Disput. LVIII.

Plusieurs théologiens (Suarès, *l. c.*, Disp. LVI, sect. I. Lugo, *De Eucharistia,* Disp. X, sect. 1) voient une démonstration dogmatique de la proposition : *Accidentia manent sine subjecto*, dans la condamnation des XLV propositions de Wiclef et notamment de la II[e] ainsi conçue : *Accidentia panis non manent sine subjecto in sacramento altaris.* — Voyez la censure de cette proposition par les théologiens au concile de Constance dans Mansi, t. XXVIII, p. 58 et seqq. L'accident modal, par exemple le rapport du pain avec l'espace, ne peut rester, *quia modus nec divinitus esse potest sine re, quam modificat*; mais l'accident réel, tel que la couleur, le goût, etc. peut demeurer. Au reste, l'enseignement de l'Église parle simplement d'une présence qui a lieu *remanentibus duntaxat speciebus.* (Concil. Trident., sess. XIII, can. 2)

[2] *Metaphys.*, VII, 4.

[3] *In sua substantia nobis adest.* Concil. Trident., sess. XIII,

« Leibniz[1], c'est ce qui fait que cette chose demeure « une seule et même chose sous les vicissitudes et les « transformations les plus diverses, c'est une certaine « force, une certaine faculté ou une *entéléchie* origi- « nelle, laquelle exige certaines facultés secondaires dont « la nature peut la priver pour y en substituer d'autres « et que Dieu peut supprimer toutes. Si donc la subs- « tance d'une chose consiste en ce qui constitue l'iden- « tité de cette chose, bien que sous divers états de « grandeur ou de qualités, et si cette même substance ne « se divise ni ne s'altère dans la division et l'altération « de ses dimensions, si elle ne change pas, bien que ses « qualités changent, il s'ensuit qu'elle est réellement « différente d'elles. Or, tout ce qui est réellement diffé- « rent peut être séparé par la toute-puissance de Dieu, « de manière que l'un subsiste pendant que l'autre est

cap. 1. *Christi sacramentale esse connotat habitudinem ad species.* La présence de Jésus-Christ dans le sacrement consiste en une union vraie et réelle entre le corps du Christ et les espèces, *in vera et reali unione inter corpus Christi et species.* Suarès, *l. c.*, *Disp.* XLVIII, sect. 2. — Lugo la définit avec plus de précision encore : *De Eucharist. Disp.* VI, sect. 2) : *Est primo et potissimum illa actio Christi in species, per quam exercet munus substantiæ respectu earum per modum causalitatis*; *secundum est alligatio ad species sive insolubilitas intimæ præsentiæ ac vis quædam data divinitus speciebus, ad trahendum secum intime corpus Christi.*

[1] *System. theolog.*, n. XLIX. « Je n'aime pas », écrit Leibniz à Sturms (*Op. phil.*, p. 145 ; cf. *Lettre au père Bouvet*, p. 146) « à employer le terme de substance dans une autre acception que les anciens. Je suis là-dessus tout à fait de l'avis de Platon et d'Aristote, et même des Scholastiques, et cette idée est propre à restaurer l'antique philosophie qui est, selon moi, la vraie..Je combats maintes opinions de Gassendi et de Descartes. Une fausse conception de la substance a gâté toute leur philosophie, ils ont ôté tous les grands principes des choses, pour ne laisser subsister qu'un simple mécanisme ». Kuno Fischer, *Leibniz et son école*, 1855, p. 78.

« détruit, ou que l'un et l'autre existent séparément. La « nature elle-même enlève les dimensions et les qualités, « en ne laissant subsister que la substance, mais alors « elle remplace ce qu'elle a ôté [1]. Mais rien ne s'oppose à « ce que Dieu n'empêche la substitution naturelle, qu'il « ne l'interrompe et la supprime, et que l'essence reste « sans ses dimensions et qualités... Dieu peut tout aussi « bien ôter la substance et conserver les dimensions et « les qualités. A cela nous ne saurions trouver aucune « contradiction, car les raisons sont exactement les « mêmes des deux parts, la différence réelle une fois « admise : c'est de la volonté de Dieu que dépend « l'essence elle-même, non moins que l'union de la « substance et des accidents [2] ».

Ainsi Jésus-Christ est présent essentiellement; car la substance du pain et du vin a seule été changée en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Aucune illusion des sens n'a lieu, puisque selon l'ordre naturel les sens ne perçoivent que les manifestations, les apparences et non l'essence même [3]. Les espèces du pain

[1] *In unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, alia figura. Potest enim et diminuta magnitudine manere eadem figura et idem color; et figura eadem non manente tam magnum esse et eodem modo coloratum; et quæcumque alia simul dicuntur de corpore, possunt et simul et plura sine cæteris commutari. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo.* August., *De Trinitat.*, VI, 6.

[2] *Cum effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiæ et accidentis per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens substracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut et alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis.* Thom. Aquin., III, qu. LXXVII, art. 1.

[3] *Intellectus, cujus est proprium objectum substantia, per fidem a*

et du vin demeurent, comme symboles du vrai pain de vie, invisiblement présent, comme un voile que le Créateur a jeté sur le plus haut mystère de la religion, en considération de notre faiblesse et de l'ordre de cette vie sensible, et pour fortifier et aider notre foi [1]. Les altérations extérieures qui peuvent survenir n'affectent dans le sacrement que les seules espèces qui persévèrent dans leur actualité par la vertu de Celui qui les maintient miraculeusement dans ce qu'elles sont [2].

Ceci nous conduit à la réponse à faire à la seconde question : Comment se peut-il que le vrai corps du Seigneur soit présent sous la figure de l'hostie et même sous les plus petites parcelles de l'hostie ?

La solution résulte de l'exacte définition de l'essence du corps. Ni la doctrine atomistique [3], qui ne voit dans le corps rien autre chose qu'une matière étendue sans force, ni le dynamisme [4], qui fait résulter les corps de la tension des forces, ne sont en état d'expliquer l'essence des corps ; celle-là, parce qu'elle ne saurait rendre raison ni de l'étendue, ni de la cohésion, ni de l'impénétrabi-

deceptione præservatur. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXV, art. 5. *ad.* 2. Dalgairns (*La sainte communion*) dit que cette proposition appartient en propre et exclusivement à la Scholastique. C'est au contraire un principe fondamental de l'ancienne école.

[1] Thom. Aquin., *l. c.* — *Catechism. Rom.*, *l. c.*, qu. 38.

[2] Thom. Aquin. (*l. c.*, LXXXVII, art. 3) : *Unumquodque agit, in quantum est ens actu... quia igitur speciebus sacramentalibus datum est ut maneant in suo esse quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est, quod etiam remaneant in suo agere.*

[3] Descartes, Gassendi, Newton.

[4] Boscovich, Kant, Cousin, etc.

lité [1], ni même de l'unité [2] d'essence [3]; celui-ci, parce qu'il n'explique point la diversité des corps, leur étendue et leur réalité. L'essence des corps consiste en un double moment, un moment passif, la matière [4], en conséquence duquel un corps est capable d'étendue : c'est le *substratum*, la base du moment actif, de la force ou de la forme qui constitue le corps comme tel, lui communique l'étendue effective, le distingue de tout autre, est son principe actif et sa forme essentielle [5]. Etre étendu

[1] Cf. George, *Critique des théories de la matière*, Fichté, *Journal de philosophie*, XXIX, p. 103.

[2] *Ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una.* Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, I, qu. LXXII, art. 4.

[3] Voyez d'autres raisons, T. I, p. 184.

[4] Aristote (*Metaphys.*, VII, 3) définit ainsi la matière : Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Cf. Augustin. *Confess.*, XII, 6, 13. Moshem, *notat. ad Cudworth.* Tom. II, 5, 2. — Aristote comme Platon définit la matière par les termes de ἄμορφον, αόρατον, πανδεχές (*Tim.*, p. 49, 50, 51, 53. *Phileb.*, p. 23). — A la matière est opposée τὸ πέρας, la limitation, la forme. (*Phileb.*, p. 23, 26.)

[5] *Forma substantialis. In simplicibus forma est ipsa natura rei ; in compositis constituit naturam rei.* Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. XIII, art. 1.

« Au commencement », dit Leibnitz (*Système nouv. de la nature. Œuv. philos.*, éd. de Berlin, p. 124), lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination ; mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas des parties à l'infini. Or, la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le contenu ne saurait être composé ; donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint à revenir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et par-

matériellement, c'est occuper un espace de telle sorte qu'un autre corps ne le puisse occuper simultanément. L'étendue suppose une force extensive, car il faut une force pour occuper un espace et s'en emparer exclusivement. L'étendue n'est pas autre chose que la manifestation extérieure et l'effet de cette force. Elle consiste en ce qu'elle exerce une résistance, une réaction contre toute autre force qui tend à l'expulser de l'espace qu'elle occupe. La force extensive ou de résistance est donc la force fondamentale en union avec laquelle seulement toutes les autres forces peuvent exister[1].

Ce n'est donc pas la matière comme telle qui est étendue, mais c'est la matière des corps, c'est-à-dire la substance qui se compose de la matière et de la force. Cette étendue d'un corps est bien une manifestation, une expression de son essence, une conséquence naturelle de celle-ci, mais ce n'est pas l'essence elle-même[2]: c'est un

faitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter *les formes substantielles* ». Cf. Hartenstein, *commentatio de materiæ ap. Leibnitium notione*. Lipsiæ, 1846.

[1] Ulrici, *Gott und Natur.*, p. 354. Cf. Thom. Aquin. *Summ. theolog.*, I, qu. LXXVII, art. 2 ; *C. Gent.*, IV, 65) : *Sola quantitas sine subjecto subsistit, et ipsis aliis accidentibus præbet sustentamentum.*

[2] « Toutes nos perceptions sensibles, particulièrement celle que nous recevons par le tact, nous obligent à admettre quelque chose qui existe dans l'espace et le remplit, et qui sert de base aux phénomènes. Ce quelque chose nous le nommons la matière ». Baumgartner, *Naturlehre*, 6e édit., 1839, page 3.

« Nous pouvons nous représenter l'impénétrabilité dans l'espace, et l'impénétrabilité, c'est la matière ». Pouillet, *physique expérimentale*. « L'étendue et l'impénétrabilité sont deux

effet de la forme (force) agissant sur la matière ; c'est une propriété qui, étant commune à tous les corps, peut bien, au point de vue physico-expérimental, entrer dans une définition des corps, mais qui n'est pas pour cela une définition philosophique et proprement dite de l'essence de la matière. Car l'essence des choses se laisse pénétrer par l'intelligence, mais non percevoir par les sens [1]. La physique elle-même, quand elle sait et veut être exacte, définit l'étendue comme une propriété, mais non comme l'essence des corps [2]. C'est ainsi qu'on a coutume de concevoir aussi l'esprit comme une substance douée de raison et de volonté, bien que cependant ces deux facultés ne soient pas l'essence même de l'esprit, mais des propriétés dépendant immédiatement de son essence. L'essence de l'esprit consiste dans son immatérialité, dans l'indépendance où il est de tout *substratum* matériel ; c'est de cette essence immatérielle, quoique positive, que dépendent la pensée et la volonté, comme facultés naturelles, spontanées, nécessaires [3]. Cette com-

propriétés qui conviennent à tous les corps ». Graham-Otto, *Chimie*, T. I.

Cf. Thom. Aquin. *De Ente et Essentia*, cap. 6. — Suarès (*Metaphys. Disput.* XXXVI, sect. 1) distingue entre la substance matérielle et la substance corporelle. Celle-là désigne la composition de la substance (par opposition à la substance spirituelle), celle-ci la capacité de l'étendue, c'est-à-dire la propriété qui en résulte.

[1] Thom. Aquin., *l. c.*, III, *quest.* LXXXV, art. 5.

[2] « Les propriétés essentielles et générales des corps sont l'étendue, la figure et l'impénétrabilité ». Eisenlohr, *physique*, 8e édit.

[3] *In quantum supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis.*

position de matière et de forme, que l'essence de l'esprit, l'immatérialité, exclut, l'essence du corps, la matérialité, l'implique au contraire. Tout corps donc étant composé de matière et de forme, est capable d'étendue, et réellement étendu dans son état naturel [1]. Ainsi l'étendue est pour nous une propriété des corps ou de la substance composée et matérielle [2], mais non pas l'essence même des corps, comme Descartes [3] l'admettait [4].

L'étendue, propriété des corps, leur assigne leur place dans l'échelle des êtres. « Des deux ordres de créatures « que vous avez faites », dit saint Augustin [5] s'adressant à Dieu, « vous avez placé l'un (les anges) près de vous, « l'autre (la matière) près du néant ». Plus la matière d'où le corps tient sa quantité et sa divisibilité, prédomine,

Thom. Aquin., *De spirit. creat.*, art. 2. Cf. *Summ. theolog.*, I, qu. LXXV, art. 3. Suarès (*de anima*, I, 9) : *Per substantiam spiritualem intelligere oportet talem substantiam, quæ neque ex materia constet, neque illi coextendatur nec ab illa in suo esse dependeat.* — C'est des manifestations d'une substance que nous concluons son essence. Thom. Aquin., *l. c.*, LXXVII, art. 3.

[1] Cf. Suarès, *Metaphys. Disput.* XXXVI, sect. 1. Thom. Aquin., *Pys.*, sect. 2; *Summ. theolog.*, I, qu. LXXVI, art. 4, *ad* 4. Cf. Kleutgen, *philosophie der Vorzeit.*, II, p. 260.

[2] Σύνολον ou σύνθετον, Aristote (*Metaphys.*, VIII, 2, 15.)

[3] *Les principes de la philosophie*, P. II, qu. 13.

[4] Nous avons pour nous Aristote (*Metaphys.*, VII, 3, 8) : Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. Τὸ γὰρ, ποσὸν, οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτω, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία. Thom. Aquin. (*Opusc.*, XL, c. 16) : *Pars et pars in aliquo est per quantitatem quæ est accidens primum corporis.* (*Summ. theolog.*, III, qu. LXXVI, art. 6) : *Natura substantiæ est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur.* Catechism. Rom., *l. c.*, qu. 36.

[5] *Confess.*, XII, 6.

plus ce corps est placé bas sur l'échelle, — les minéraux, les végétaux, les animaux. — Plus au contraire la forme l'emporte et se montre active, plus le corps monte sur la même échelle [1].

« En effet », dit Leibnitz [2], « si le lieu diffère de ce qui « se trouve dans le lieu, si l'espace est différent du corps, « il s'ensuit qu'il y a aussi une différence entre la ma- « tière et l'étendue. Nous sommes amenés naturellement « à admettre cette différence, et dans la matière, indé- « pendamment de ses dimensions, nous reconnaissons « quelque chose que les anciens nommaient πυκνότης, et « nous, densité. De là vient la propriété qu'ont les corps « de ne point se laisser pénétrer les uns par les autres, « et de résister au choc par le contre-choc; de là vient « encore qu'à vitesse égale, un corps plus dense produit « un choc plus puissant, ce qui certainement n'est pas « explicable par la seule considération de l'étendue. Il est « aussi de la nature d'un corps qu'il possède une activité « toujours tendue et vibrante pour repousser les autres

[1] Dans l'homme, la matière se trouve unie à l'âme raisonnable, comme à sa forme. C'est pourquoi l'homme est le couronnement et le but de la création matérielle. Plus haut que lui est l'ange, pur esprit. Au degré suprême est Dieu, l'être pur, la pure activité, la pure forme, *actus purus*. Aussi est-il souverainement simple, souverainement indivisible; en dehors de lui la simplicité et l'indivisibilité déclinent jusqu'à la matière qui est au plus bas degré sous ce rapport. Cf. Schwegler, *Hist. de la Philosophie grecque*, p. 185.

Maurus (*Quæst. philosop.*, tom. I, qu. XXIX) : *Deus, qui summe est unus, est summe perfectus. — Materia prima, quæ est omnium maxime divisibilis ac minime una, cum facta quacumque divisione conservetur, est imperfectissimum ens et minime unum.* Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXVI, art. 4, qu. LV, art. 3, qu. LXXXIX, art. 1.

[2] *Loc. cit.*

« corps et conserver sa place. De ce mouvement interne « d'un corps naît la cohésion des parties. La densité, la « force interne se distingue de la matière, de la puissance « première d'action, du premier acte ; car les puissances « secondes peuvent être amoindries ou bien augmentées, « pendant que les premières demeurent stationnaires. En « effet, rien n'empêche que Dieu n'augmente la densité « de la même matière en y ajoutant une force qui soit plus « efficace, quoique la vitesse reste la même.... Que la « puissance de mouvement d'un corps puisse être altérée, « sans que sa substance le soit, c'est ce qui résulte déjà « des lois mêmes de la nature. Nous avons donc deux « propriétés absolues, ou deux accidents réels, la densité « ou force de résistance et la force de choc, lesquelles « propriétés ne font pas partie de l'essence de la subs- « tance, mais s'y ajoutent seulement, puisqu'elles peu- « vent changer sans que pour cela la substance change ». S'il n'y avait pas d'accidents réels ou absolus ne différant pas seulement de la substance selon le mode (comme les relations), tous les changements réels dans l'essence seraient en même temps des changements de l'essence, ce qui est contradictoire. D'ailleurs une substance n'agit que par ses puissances accidentelles [1].

Ecoutons maintenant un moderne [2] : « La force d'iner- « tie, premier moment de l'idée de la matière, n'épuise « point cette idée, telle que l'expérience nous la donne. « Chaque atome matériel fait plus que de déployer une

[1] Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, I, qu. LIV, art. 1.

[2] Ulrici, *op. cit. sup.*, p. 356.

« force d'inertie ou de résistance, il possède encore « d'autres forces et déploie d'autres énergies [1]. Chaque « atome apparaît comme un point (substance), dans « lequel se réunissent plusieurs forces, comme un lieu « d'où partent différentes manifestations énergiques, « comme un centre entouré d'une sphère d'effets produits. « Il se présente comme l'agent des énergies multiples qui « s'exercent, étant par conséquent en opposition marquée « avec chacune de ces énergies qui jaillissent de lui [2]. « C'est ainsi que l'élément matériel se manifeste. En « effet, en tant que point d'union de toutes les forces, il « est non-seulement différent de chacune d'elles en par- « ticulier, mais encore de toutes prises ensemble, et cela « non parce qu'il serait l'opposé d'une force quelconque, « mais, au contraire, parce qu'il est une force particu- « lière différente de toutes les autres [3]. Car les forces « multiples et diverses concentrées en lui ne sauraient « ni s'unir ni demeurer unies, à moins d'une force ayant « pour fonction de réaliser et de maintenir cette concen- « tration [4]. Cette force, qui appartient nécessairement « à tout corps, si l'on conçoit un corps comme une réu-

[1] *Actus secundi.*

[2] *Actus primus. Illud quo ens primo operatur, est forma ejus.* Thom., *l. c.*, qu. LXXVI, art. 1.

[3] C'est ce que les anciens nommaient : *forma substantialis, actus primus.*

[4] C'est proprement la substance. Aristot. (*Metaphys.*, VII, 6) : Ἡ οὐσία τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Thom. Aquin. (*Summ. theolog.*, III, qu. LXXVII, art. 1, ad 3) : *quidditati seu essentiæ accidentis competit habere esse in subjecto.* Un *esse secundum quid* appartient aussi à l'accident : car tout accident n'est pas une simple relation.

« nion d'atomes liés ensemble, on peut la nommer la *substance de l'atome*[1]; car elle est à la base « de toutes les autres forces, et ce n'est qu'autant qu'elle « subsiste que l'atome peut subsister. Toutefois elle « n'agit point extérieurement, mais seulement intérieure- « ment[2], sur les forces qu'elle unit.... Et comme il y « a différents centres de cette nature, comme d'autres « forces sont unies d'autre façon dans un centre que dans « l'autre, nécessairement chacun d'eux apparaît comme « un élément matériel déterminé, auquel adhèrent des « forces déterminées, et duquel dans telles circonstances « partent des énergies déterminées ».

En résumé, et pour conclure, voici les points que nous pouvons établir :

1° Aussi bien d'après les principes de la philosophie péripatéticienne et de la Scholastique, que d'après les résultats de la science moderne, il y a nécessairement une différence réelle à établir entre la substance matérielle et ses accidents, entre l'essence des corps et ses manifestations, ses effets, ses propriétés.

2° Quoique la grandeur soit tellement liée avec l'essence des corps, que dans son état naturel un corps n'est jamais sans grandeur, c'est-à-dire qu'il conserve toujours

[1] *Forma substantialis*. Aristot. (*Metaphys.*, VII, 8, 10 11) : Τὸ μὲν ὡς εἶδος ἡ οὐσία λεγόμενον... Τὸ τοιόνδε σημαίνει.

[2] *Proprium objectum intellectus* (*non sensuum*) *est substantia*. Thom. Aquin., *l. c.* « L'essence d'une chose corporelle », dit Oerstedt (*L'Esprit dans la nature*, I, p. 56), « est son idée devenue vivante, réalisée. Les plantes vénéneuses et celles qui servent à nous nourrir ne diffèrent pas entre elles par la matière fondamentale dont elles sont formées, mais par la manière dont elles en sont formées »

la force d'étendue et de résistance, cependant l'essence du corps ne consiste pas en cette force, qui marque seulement le rapport du corps avec l'espace et son effet dans l'espace. Le corps, c'est-à-dire la substance, le centre des forces, doit être considéré comme existant, avant qu'il exerce ses forces.

3° Si donc la substance du corps n'est pas la même chose que son étendue, et si elle en diffère réellement, il s'ensuit qu'elle peut en être séparée d'une manière surnaturelle ou par un miracle, comme de la force de résistance et des autres forces et propriétés liées à celle-ci. Ces forces sont disponibles, elles sont en puissance, et non en activité, alors que l'essence, pouvant se réfléchir extérieurement, n'est cependant pas *dans la nécessité* de le faire. Une comparaison s'offre ici, c'est celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ se manifestant dans la bassesse, puis dans la gloire.

4° Donc la présence du Sauveur glorifié sous les espèces — apparences, propriétés — du pain et du vin, n'est pas un événement naturel, il est vrai, mais donc aussi, ce n'est pas un fait impossible ni qui répugne à l'essence de la substance corporelle. Il est encore vrai que ce très-saint sacrement demeure toujours un mystère insondable de notre foi ; mais c'est un mystère qui nous fournit des points de vue pour pénétrer et concevoir l'essence des substances corporelles; et il n'y a pas de philosophie ni de science de la nature un peu profonde qui ne s'en accommode et ne les confirme.

« Nous ne disons pas », dit le catéchisme romain [1],

[1] P. II, c. 4.

« que Jésus-Christ soit présent dans le sacrement en tant « que grand ou petit, ce qui regarde la quantité, mais en « tant que substance. La substance du pain est chan- « gée en la substance de Jésus-Christ et non en sa gran- « deur ou quantité. Personne ne doute que la substance « ne se trouve en grand comme en petit.... Puisque le « corps de Notre-Seigneur succède à la substance du « pain, nous sommes forcés de dire qu'il est dans le sa- « crement absolument de la même manière que la « substance du pain y était avant la consécration. S'il y « est en quantité plus grande ou moindre, ce n'est pas la « question [1] ».

Nous voyons donc, nous touchons, nous rompons le corps du Seigneur seulement dans un sens large et impropre. Toutes ces choses ont pour objet propre les accidents et ne se disent qu'improprement de la substance du corps du Seigneur, cachée sous ses accidents [2]. On dira qu'un corps organisé exige l'éloignement proportionnel de ses parties et des membres, et par conséquent une certaine mensurabilité; mais ici le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ est présent sacramentellement, substantiellement, et non pas à l'état naturel et sous le rapport quantitatif [3]. Sa présence dans le sacrement n'est pas

[1] *Natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur... sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris et sub qualibet parte panis est tota natura panis.* Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXVI, art. 4.

[2] *Corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem.* Id. *l. c.*, LXXVII, art. 7, ad 2.

[3] *Quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum, sed per modum substantiæ.* Id., *l. c.*, LXXVI, art. 4.

sans analogie avec celle de l'âme dans le corps; l'un et l'autre sont dans l'espace, ici et non là, l'âme où se trouve le corps, Notre-Seigneur, où se trouvent les espèces, mais ils ne sont point étendus dans l'espace à la manière des corps [1]. Il n'y a cependant pas une complète parité; car l'âme forme avec le corps une unité substantielle, qui n'existe point entre la substance du corps du Seigneur avec les accidents du pain et du vin; les espèces contiennent le corps du Seigneur, mais ne sont pas ce corps [2]. Elles sont les signes de la présence substantielle du Seigneur, mais non les accidents de son corps, et celui-ci ne les porte ni ne les soutient point comme étant leur substance [3]; cependant il ne s'ensuit nullement que ces espèces ne soient que des fantômes flottants, des apparences sans fondement ni consistance aucune. Elles possèdent au contraire une essence réelle en tant qu'espèces. C'est ainsi qu'une apparition miraculeuse, effet d'une force surnaturelle, est tout autre chose

[1] Suarès, *De Eucharist.* Disp. XLVIII, sect. 1.

[2] Thom. Aquin., *l. c.*, LXXVII, art. 5, ad 3.

[3] *Accidentia non transeunt de subjecto in subjectum.* Thom., *l. c.*, qu. LXXVII, art. 1.

« Notre-Seigneur », dit le P. Faber (*Le très-saint sacrement de l'autel*, p. 27), n'est pas la substance des espèces, mais il leur en tient lieu. Elles s'appuient sur lui, quoique d'une autre manière que les accidents s'appuient sur leur propre substance. De même que dans l'Incarnation la sainte humanité du Sauveur n'a point de personne propre qui lui serve d'appui, ainsi dans la sainte Eucharistie, les accidents sont privés d'une substance propre qui les soutienne ».

Nos ponimus duo, scilicet causalitatem corporis Christi in species, per quam exercet munus substantiæ respectu earum; et intimam præsentiam provenientem ex vi ipsarum specierum ad trahendum secum corpus Christi. Lugo, *De Eucharistia*, Disput. VI, sect. 2.

qu'un pur fantôme, bien qu'un tel effet ne provienne point de sa cause propre, ou qu'à la cause réponde un effet opposé à son effet propre [1]. Naître d'une Vierge, sortir vivant d'un tombeau scellé, passer à travers des portes fermées, tous ces faits de la vie du Sauveur sont autant de témoignages de l'existence, supérieure aux lois naturelles de la substance matérielle, qui appartient à son divin corps [2]. Ce même corps glorieux et spirituel du Seigneur [3] qui s'est élevé au ciel et qui est pour toujours assis à la droite du Père, est aussi celui qui est maintenant présent dans le très-saint sacrement de l'autel.

Ceci nous mène droit à la réponse à faire à la troisième question : Comment se peut-il faire que le corps du Seigneur, qui est assis à la droite du Père, soit présent dans tant de lieux différents? Une fois admis que le corps du Seigneur est présent dans le sacrement selon sa substance, mais non selon ses dimensions, il va de soi que les

[1] *Quidditati seu essentiæ accidentis competit esse in subjecto. In sacramento non desinunt esse accidentia.* Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXVII, art. 1. — *Accidentia modalia, quæ immediate afficiebant substantiam panis, non remanent; de accidentibus vere realibus non est dubium, id est de omnibus illis, quæ sensibus percipi possunt.* Lugo, *l. c.*, Disp., x, sect. 1.

[2] Cf. Thom. Aquin., *Opusc.*, LIX, c. 3. Suarès, *l. c.*

Accipe quemadmodum sermo Christi mutat, quando vult, instituta naturæ. Consuetudo est, ut non generetur homo nisi ex viro et muliere, vides ergo, quod contra instituta et ordinem homo est natus ex virgine. Liquet, quod præter naturæ ordinem virgo generavit; et hoc, quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid ergo quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine? (Pseudo) Ambros., *De Sacram.*, IV, 4. Ambros., *Myst.*, IX, 53.

[3] *I Cor.*, XV, 44.

rapports et les déterminations d'espace ne peuvent trouver en lui d'application [1]. Au ciel », dit Bellarmin [2], « le corps du Seigneur a ses conditions d'existence surnaturelles, bien qu'il soit dans la gloire ; mais dans le sacre« ment, son existence est sacramentelle. L'existence « sacramentelle, qui est une existence vraie et réelle, ne « pouvait mieux être caractérisée que par le mot de *subs-« tantielle.* Il veut dire que Jésus-Christ est tout entier « dans le sacrement en manière de substance, mais non « pas en manière de quantité, puisque aussi bien la subs« tance du pain a été changée en la substance du corps « du Seigneur.... Or, la substance, comme elle, n'a au« cun rapport avec le lieu non plus qu'avec les corps « environnants ». Ainsi est-il présent sous les espèces du pain et du vin, en plusieurs lieux à la fois, et cela distingue la présence sacramentelle de la présence de l'âme qui, étant liée au corps, n'est présente que là où se trouve le corps [3]. Cette même présence sacramentelle se distingue aussi de la présence corporelle mais naturelle du Christ, selon laquelle il est non-seulement dans l'espace, mais en rapport avec l'espace [4] ; elle se distingue également de la présence de sa divinité, qui est partout. Sacramentelle, le corps du Seigneur est en plusieurs

[1] *Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ , id est per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est, nom per modum illum,, quo quantita dimensiva alicujus coporis est sub quantitate dimensiva aliujus loci.* Thom.. Aquin.. (*Summ. trolog. LXXVI, art.* 3 5,

De Eucharistia, 11.

[3] *Definiive.*[2]

[4] *Circumscriptive.*

lieux à la fois, mais il n'est point partout [1]. La présence de Notre-Seigneur dans le sacrement est donc une présence d'un mode tout spécial, surpassant tout ce qui est de la créature, mais nullement égale à l'ubiquité divine. De parvenir à nous faire une idée adéquate de cela, c'est ce que nous ne pouvons absolument point, pas plus que nous ne pouvons nous représenter ce qui était avant la création et ce qui sera après. Notre connaissance commence avec la perception sensible; des idées sensibles, et surtout les catégories du temps et de l'espace, formes du fini au milieu desquelles nous nous mouvons, nous accompagnent jusque sur les sommets de la pensée la plus abstraite, et s'il est une vérité que nous ayons beaucoup de peine à maintenir et à développer dans toutes ses conséquences, c'est que ces catégories ne peuvent en aucune manière s'appliquer à Dieu et à la nature divine. C'est sur cette opposition entre les représentations sensibles et l'idée pure que Kant a bâti le système connu de ses antinomies. Si ce monde visible nous offrait une image adéquate de Dieu, de l'éternité, de l'infini, de l'esprit, du ciel, de l'état de gloire, alors les mystères du christianisme ne seraient plus des mystères. « On a pré« tendu », dit Lewis [2], « que le créateur lui-même ne « saurait faire un corps sans étendue, par la raison, « ajoute-t-on, qu'un tel corps est impossible. On aurait « dû dire qu'il nous est impossible de concevoir, de « nous représenter un tel corps. Mais quelque irréducti-

[1] Par opposition à l'ubiquité enseignée par Luther.

[2] *History of Philosophy.*, p. 445. Cf. Dalgairns, *op. cit.* sup., p. 84.

« bles que nous semblent nos associations d'idées, elles ne « sont pas pour cela la mesure des choses. Que nous ne « puissions concevoir de corps sans étendue, c'est vrai ; « mais que pour cela la chose soit nécessairement im- « possible, c'est une conclusion précipitée ».

Aussi le mystère du très-saint sacrement est un miracle, c'est comme la somme de tous les miracles du Seigneur. Et cela avec raison ; car au miracle de son amour, que nous adorons dans ce mystère, doivent s'égaler les miracles de sa toute-puissance, laquelle est ici au service de son amour. Il convient qu'il en soit ainsi pour un sacrement, qui est le troisième dans la triade des mystères fondamentaux du christianisme, autour desquels tous les autres se groupent, celui auquel toutes les voies de Dieu viennent aboutir [1]. La Trinité est proprement le mystère de Dieu, c'est pourquoi il est admirable et incompréhensible ; l'Incarnation est le mystère de Dieu dans l'humanité, l'Eucharistie est le mystère de l'Homme-Dieu dans toute la nature. Le conseil de la Rédemption a de toute éternité reposé dans les profondeurs du Dieu trine, par Jésus-Christ, il s'est accompli dans le temps, et il continue dans l'Eucharistie jusqu'à la consommation de tous les temps.

Reste à dire comment s'accomplit la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans le très-saint sacrement. Le mystère se fait par *transsubstantiation*, de telle sorte qu'un changement de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang du Sei-

[1] Cf. Hilar. *De Trinit.*, VIII, 13 et seqq. Cf. Notes addit. au 14e chapitre.

gneur a lieu [1]. Dans l'idée de tout changement trois choses sont à considérer : D'abord la cessation d'un terme positif et le devenir de l'autre [2]; la cessation est donc la condition du devenir, et il y a une liaison, une transition de l'un à l'autre, si bien que de l'un à l'autre il y a suite et continuité [3], il y a enfin un troisième moment commun, dans lequel a lieu le changement : c'est ainsi que dans les transformations naturelles, c'est la matière qui prend une nouvelle forme, une substance commune et unique subissant une multitude de mutations accidentelles [4]. Ces trois moments apparaissent dans le changement du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur. Par la consécration la toute-puissance de Dieu met la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin, de sorte que la substance du pain et du vin cesse nécessairement d'exister, parce que toute essence doit être une et ne peut en même temps être une autre ; la chose commune

[1] *Transsubstantiatio. Concilium Trident.*, sess. XIII, can. 2, cap. 4. Cf. *Auctor. fidei* Prop. XXIX.

[2] Que ce soit une substance (*conversio substantialis*) ou une propriété (*conversio accidentalis*).

[3] L'anéantissement d'un terme et la création d'un autre ne constituerait pas un changement. *Substantia panis et vini in hoc sacramento non annihilatur.* Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXV, art. 3.

[4] Suarès, *l. c.*, Disp. XLI, sect. 1, 2. Bellarm., *De Eucharist.*, III, 18. *Ut enim generatio naturalis, quod forma in ea mutatur, recte ac proprie transformatio dici potest, ita etiam, quod in Sacramento Eucharistiæ unius rei substantia in totam alterius rei substantiam transeat, verbum transsubstantiationis recte et sapienter a majoribus nostris inventum est.* Catéchism. Rom. P. II, cap. IV, qu. 35.

au moyen de laquelle a lieu ce changement, ce sont les espèces. Il ne faut pas se représenter ce changement s'opérant comme si la matière du pain et du vin servait à constituer le corps et le sang de Notre-Seigneur, comme cela se passe dans le progrès de la végétation, par exemple, où les formes essentielles seules changent [1], tandis que la matière reste commune aux deux formes successives ; il s'agit au contraire d'un changement de toute la substance en une nouvelle substance, avec sa forme et sa matière [2].

[1] *Conversio formalis.*

[2] *Deus est actus infinitus, unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius.... Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis.* Id., *l. c.*, qu. LXXV, art. 4. — *Ratio desitionis panis sequitur rationem adductionis corporis Christi, sicut ante erat.* Suarès, *l. c.*, *Disp.* IV, sect. I et seqq.

Selon Suarès, Konink, Lessius et Faber (*Le Sacrement de l'autel*, p. 76) la transsubstantiation opère à la manière d'une production proprement dite du corps de Jésus-Christ, de sorte que s'il pouvait cesser d'être au ciel, il pourrait être conservé dans le saint sacrement. Cependant on peut, ce nous semble, alléguer contre cette opinion : 1° que la lettre du concile de Trente n'exige pas une telle production ; 2° que nous n'avons pas à instituer gratuitement de nouveaux miracles ; 3° que la production de soi-même est philosophiquement inconcevable ; 4° que la cessation de la présence du corps de Notre-Seigneur par la corruption des espèces est quelque chose qu'il est alors difficile d'expliquer.

Cf. Lugo, *l. c.*, *Disput.* VII, sect. 2 et 3. Bellarm., *l. c.*, Vasquez, *in* III, D. Thom., *Disput.* CLXXXI, c. 2 et seqq. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXV, art. 4.

L'acte de la transsubstantiation est une *actio constitutiva corporis Christi sub accidentibus* et non pas une simple *adductio localis*, comme l'admettait Scot. Dans la corruption des espèces le corps de Jésus-Christ cesse d'être présent sous ces espèces, sans qu'il y ait anéantissement du corps divin, ni

Il y a certainement dans les considérations précédentes de quoi satisfaire une raison même exigeante et subtile. Cependant nous ne voulons pas exagérer la valeur de ces raisonnements qui ont occupé les plus sublimes esprits de l'antiquité chrétienne et pénétré de plus en plus dans le secret du sacrement. Ce sont des tentatives humaines ayant pour objet de mettre le mystère d'accord avec les lois de la science, mais ce n'est pas là le fondement de notre foi. Nous ne les rejetterons pas non plus comme d'inutiles subtilités, comme un vain réseau de conceptions métaphysiques sans consistance. Nous ne pouvons saisir le surnaturel que selon les formes de l'entendement humain, et notre devoir est d'essayer de le comprendre d'une manière quelconque et de le définir aussi rigoureusement que nous pouvons pour repousser l'erreur. Aussi l'Eglise a-t-elle adopté elle-même certaines définitions préparées par l'école, telles que celles de substance et de transsubstantiation, au moyen desquelles elle a établi pour toujours le sens propre de ce mystère ainsi protégé contre les attaques de l'hérésie [1].

changement de ce corps en la substance des espèces. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXVII, art. 4. — Suarès, *l. c.*, *Disput.* LIV, sect. I, 2.

Sicut enim quum disposita est materia corporis humani sufficienter. Deus animam creat et infundit et hoc non dicitur miraculum, quia hoc exigit ordo rerum a Deo institutus ; etiam quando per alterationem specierum panis eo devenit, ut adsint dispositiones requisitæ ad aliquam formam introducendam, exigente ordine rerum, Deus materiam substituit et in illo ipso instanti ab agente naturali, dispositionibus præmissis, introducitur forma substantialis. Bellarm., *loc. cit.*, 24.

[1] L'opinion qui nie la réalité des espèces et les regarde

Considérons maintenant la signification et l'importance du très-saint Sacrement.

Les traditions et les histoires les plus antiques parlent d'un commerce familier de Dieu avec le premier couple humain. Le ciel était descendu sur la terre, et il y avait sur la terre un paradis. Mais lorsque le péché fut entré dans le monde, la crainte prit la place de l'amour de Dieu dans le cœur de l'homme, la présence de Dieu inspira l'effroi au lieu d'une filiale confiance. Cependant le souvenir de ces premiers temps n'a jamais pu s'effacer, il est demeuré vivant parmi tous les peuples. Et ils espéraient, souhaitaient, appelaient de tous leurs vœux une habitation de Dieu parmi eux, un Dieu qui fût présent au milieu d'eux d'une manière plus haute et plus parfaite qu'il ne l'est dans la création par son essence, sa puissance et sa providence, sous une figure corporelle et visible aux regards de l'homme revêtu lui-même d'un corps. Et en effet, l'essence intime de toute religion se concentre dans une seule idée, celle de *l'Emmanuel* ou Dieu avec nous. Dieu loin de l'homme et l'homme loin de Dieu, telle est l'essence même de l'irréligion doctrinale et pratique, sous quelques formes qu'elle puisse se montrer. Car même là où l'homme croit encore en Dieu, s'il n'y a plus entre la créature et le Créateur d'autre société, d'autre commerce que par le moyen des lois et des forces de la nature, alors la nature devient un mur

comme un effet immédiat de l'action de Jésus-Christ sur les sens, ne pourrait guère se soutenir, puisqu'elle irait à supprimer le signe externe qui est cependant de l'essence du sacrement. Cf. Iren. (*C. Hæres.*, IV, 18) : *Eucharistia e duabus rebus constans.*

de séparation élevé entre la créature et son Créateur, alors il n'y a plus de prière véritable, n'y ayant plus de communication immédiate, alors la religion n'est plus qu'un vain nom. Et ce désir de contempler Dieu sous une forme visible est enfoncé si avant dans le cœur de l'homme, et si incontestable, que nous sommes obligés d'y reconnaître la racine la plus profonde de l'idolâtrie et son principe actif. Tant il est vrai que toute erreur n'est autre chose qu'une vérité altérée, et que l'empire que l'erreur exerce sur les esprits, elle le doit tout entier au peu de vérité qui reste encore en elle.

Quelque chose qui meut l'humanité dans son ensemble et dans sa masse, qui la saisit jusque dans ses entrailles et la pousse à l'action, et cela non pas seulement une ou deux fois, mais durant des milliers d'années, ne saurait être purement et simplement, exclusivement une erreur. Car l'erreur serait plus forte que la vérité. Qu'était-ce que l'idolâtrie, sinon la voix puissante de l'humanité appelant son Dieu, le Dieu qu'elle avait perdu et qui se cachait d'elle derrière le voile de sa création? C'est pourquoi l'homme bâtissait des autels, érigeait des statues et des sanctuaires, afin que Dieu y vînt habiter [1]. Le Germain l'aperçoit dans ses forêts sacrées, le Grec dans la statue du Jupiter Olympien [2]; le Chaldéen voit ses dieux dans la brillante lumière du soleil, dans la splendide armée d'étoiles qui, la nuit, peuple le ciel [3]. L'homme se

[1] *Act.*, XVII, 27.

[2] Lucien, *De sacrific.*, II. Plutarq., *De Isid.*, II.

[3] *Deuter.*, IV, 15-19.

prosterne devant des images de bois et de pierre, et il adore; il dit à la créature : Tu es mon Dieu! car il ne peut ni ne veut vivre sans une divinité présente. En un certain sens rien de plus légitime que ce désir de l'humanité, car s'il n'y avait plus sur la terre aucun sanctuaire accusant la présence de la divinité, la terre serait pour l'homme un séjour affreusement vide et désolé. De là ce fait que nous ne voyons aucun peuple qui n'ait possédé son sanctuaire national, fondement et foyer nécessaire de la puissance et de la grandeur nationale. De là cette tendance profonde et universelle à voir dans toute manifestation humaine un peu extraordinaire une divinité sous un déguisement terrestre [1]; de là cet entraînement irrésistible et inquiet qui se manifeste au déclin des religions, vers les mystères, vers la magie et la théurgie, comme si les âmes devaient trouver là de quoi éteindre la soif ardente qu'elles ont de Dieu [2]. Et ce panthéisme qui, dans le monde ancien et moderne, voit Dieu en toute chose, ce faux mysticisme, ce spiritualisme dévoyé, ce fanatisme des sofis de l'Orient en même temps que des quiétistes et des anabaptistes de l'Occident chrétien, qui aperçoivent Dieu en chaque rêve de leur fantaisie, qui le sentent dans chacun des mouvements de leur sensibilité, qu'est-ce que tout cela, sinon une déviation fâcheuse, un funeste égarement de cette disposition naturelle et légitime de voir Dieu, de l'entendre, de le percevoir d'une tout autre manière que dans le déploiement extérieur de

[1] *Act.*, XIV, 10.

[2] Cf. Dœllinger, *Paganisme et Judaïsme*, p. 176, 636.

sa puissance, de sa sagesse et de son amour, dont sa main a laissé l'empreinte sur le monde au jour de la création ?

Si donc la foi en la présence de Dieu parmi les hommes est la base de toute religion, il n'est pas possible que la révélation ne l'admette point, et il faut nécessairement que dans la révélation la plus haute et la plus parfaite, dans le christianisme, Dieu soit aussi présent de la manière la plus parfaite et la plus haute. Quoi ! il n'y aurait pour la vraie religion aucun sanctuaire où Dieu serait présent ? L'homme serait condamné à toujours chercher sans pouvoir jamais trouver ? C'est impossible ; c'est pourquoi la divinité ne s'est pas seulement manifestée au monde par la parole qui s'adresse à l'esprit, ni seulement par la grâce qui s'établit dans le cœur, mais elle se montre d'une manière visible à l'âme humaine enfoncée, si l'on peut dire ainsi, dans *la visibilité,* et qui en subit absolument toutes les conditions. Aussi Dieu s'était-il bâti un sanctuaire dans Israël, et il n'y avait pas de peuple qui eût ses dieux aussi proches de lui, que le Dieu d'Israël l'était de son peuple[1]. De même que dans le paradis il avait conversé avec Adam, sous une forme visible, ainsi se montra-t-il dans la flamme visible du buisson ardent au législateur d'Israël, et le lieu où se tenait Moïse qui le voyait et l'entendait, était une terre sainte[2]. Il marchait avec son peuple élu à travers le désert, et la colonne de nuée durant le jour et la colonne

[1] *Deuteron.*, IV, 7.

[2] *Exod.*, III, 5.

de feu pendant la nuit étaient pour le peuple des signes que son Dieu était présent au milieu de lui [1].

Il habitait surtout d'une manière particulière et se rendait visiblement présent dans le Saint des saints du Temple, paraissant sous le symbole d'une nuée qui reposait sur l'arche d'alliance [2] ; c'était là que se manifestait la gloire du Seigneur que le ciel et les cieux des cieux ne peuvent contenir [3]. Là donc était le cœur du peuple, car c'était là qu'il cherchait et trouvait son Dieu ; c'était devant ce saint lieu que les adorateurs venaient se prosterner, c'était de ce côté qu'ils se tournaient pour offrir au Seigneur leurs remerciements, leurs louanges et leurs prières [4]. Et Israël chantait devant son Dieu : « Que vos « tabernacles sont aimables, ô Dieu ! mon âme languit « et se meurt de désir pour les parvis de votre temple, « quand me sera-t-il donné de me présenter devant « vous ? » « Mon cœur et ma chair tressaillent de joie « devant le Dieu vivant. Bienheureux ceux qui demeurent « dans votre maison, Seigneur, ils vous louent durant « toute l'éternité ; un seul jour passé dans vos parvis vaut « mieux que mille autres ; j'aime mieux être le dernier « dans la maison de mon Dieu, que le premier sous les « tentes des pécheurs ! » Cette allégresse de l'âme en présence de Dieu, et sa douleur de se sentir éloignée de lui

[1] *Exod.*, XIII, 21, 22.

[2] *Levitic.*, XVI, 2 ; *Ps.* XXVI, 8 ; *Exod.*, XXV, 22 ; *Nomb.*, VII, 8, 9.

[3] *III Reg.*, VIII, 27 ; *I Reg.*, IV, 4 ; *Ps.* LXXX, 2 ; XCIX, 1. — Sur la שכינה cf. Bæhr, *Symbolique du culte mosaïque*, I, p. 395.

[4] *Jos.*, VII, 5. — *III Reg.*, III, 15 ; *Ps.* XLI, 83.

et de son sanctuaire, forme comme la note dominante des psaumes. C'est pour cela qu'Israël pleurait, lorsqu'il était assis au bord des fleuves de Babylone [1], lorsqu'il vivait dispersé parmi les nations, ne voyant plus le sanctuaire ni l'autel, ni l'Ephod ni les Théraphins [2]. Et c'est pourquoi le Prophète publie cette promesse : Encore un peu de temps et j'ébranlerai le ciel et la terre, les continents et les mers, et je remuerai tous les peuples, et je remplirai cette maison de ma gloire. Et la gloire de cette seconde maison sera plus grande que n'a été celle de la première, et j'établirai la paix en ce lieu, dit le Seigneur, le Dieu des armées [3]. La gloire de la première maison n'était autre que d'avoir été la résidence de Dieu, le tabernacle de Dieu parmi les hommes, car il habitait parmi eux [4]. Mais de même que le sacrifice de la loi nouvelle est infiniment plus digne et plus grand que celui de la loi ancienne, de même aussi est plus magnifique et plus sublime la gloire de Dieu, se manifestant dans le sanctuaire de la nouvelle alliance [5]. Et sa manifestation prédite par tout l'Ancien Testament, et attendue d'Israël, le Disciple bien-aimé la publie en ces termes : « Nous « avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique du Père, « plein de grâce et de vérité [6] ». L'homme a pu le voir,

[1] *Ps.* CXXXVI, 1.

[2] *Osée,* III, 4.

[3] *Agg.*, II, 7-9. Cf. T. II, p. 331.

[4] *Apocalyp.*, XXI, 3.

[5] *Luc,* XVII, 21. August., *de Catechiz. rud.*, c. 3.

[6] *Joan.*, I, 14.

l'entendre et le toucher de ses mains [1]. Le voile du Temple se déchire, Dieu n'est plus séparé, il converse au milieu de son peuple, les prémices de la gentilité s'avancent pour lui apporter leurs présents. Dieu s'est manifesté, Israël l'adore dans l'élite de ses enfants, comme autrefois Moïse dans le désert. Tout est accompli, et ce que les prophètes annonçaient, et ce que l'humanité appelait de ses vœux, et ce que le monde désirait, Emmanuel a paru, la vrai Schechina, la présence visible de Dieu parmi les hommes, est maintenant vivante sur la terre. Le paradis a reparu sur la terre, car Dieu l'a habitée, elle a été consacrée et bénie par l'Homme de la grâce, par le Dispensateur du salut, jusqu'à la poussière que ses pieds ont touchée. La terre est devenue un sanctuaire, une Bethléem trois fois sainte; et toute la création a été sanctifiée par Celui qui est venu dans la création. Le soleil a lui sur sa tête lorsqu'il allait par les campagnes répandant les bénédictions, les légions brillantes des étoiles l'ont regardé lorsqu'il passait la nuit en prières; les vents ont caressé de leur souffle son visage auguste, et les collines et les vallées ont entendu sa parole qui tombait dans les cœurs des hommes comme une rosée féconde; il a mouillé cette terre de ses larmes, il l'a arrosée de ses sueurs, elle a bu son sang divin. La terre a donc été plus éminemment qu'auparavant la demeure de Dieu, le centre de l'univers, le vestibule du ciel, le ciel même.

Mais maintenant que Jésus-Christ est retourné vers

[1] *I Joan.*, I, 1.

son Père, se peut-il que la terre soit redevenue un désert, que le ciel, un instant ouvert, se soit de nouveau fermé ; qu'après un jour de joie une longue et triste nuit pèse de nouveau sur le monde? Et ces myriades d'hommes qui soupiraient apres sa venue, qui sentaient dans leurs cœurs un désir si profond, si puissant, si ineffaçable de voir leur Dieu présent, ce désir qui faisait dire à un Siméon : « Seigneur, laissez maintenant aller mon « âme en paix, mes yeux ont vu le Sauveur [1] », ces hommes, quel serait donc aujourd'hui leur sort? Quoi! le fidèle de la nouvelle Alliance, de l'Alliance de l'amour et de la grâce, dans laquelle le mystère de la divine miséricorde s'est manifesté, dans laquelle ont paru la grâce et la charité de Jésus-Christ pour les hommes [2], ce fidèle serait plus misérable que le dernier des Israélites, qui s'en allait en pèlerinage vers Jérusalem, la ville sainte, où son Dieu habitait, « dont les yeux et les oreilles étaient « là toujours ouverts [3] ?» Et la nouvelle Alliance, au lieu d'être un progrès sur l'ancienne, ne serait qu'une déplorable décadence?

La révélation ne recule point, elle avance et se montre toujours plus riche en lumières et en grâces ; c'est une loi fondamentale qui dure encore et durera jusqu'à la fin. L'histoire d'Israël n'est autre chose que l'histoire de Dieu se manifestant de plus en plus clairement parmi son peuple. Les Prophètes et les figures de l'Ancien Tes-

[1] *Luc*, II, 10.

[2] *Tit.*, III, 4.

[3] *II Paralip.*, VII, 15.

tament, c'est la révélation qui progresse, c'est la Divinité qui s'approche de plus en plus de l'homme, la Divinité qui fait briller quelques rayons de sa gloire à travers les ombres de la nuit, qui envoie annoncer sa venue par ses hérauts et ses avant-coureurs, jusqu'à ce qu'enfin se lève le jour où doit apparaître « la plénitude de la grâce et de « la vérité [1] ». Se peut-il que le Verbe se soit incarné seulement pour demeurer sur la terre le temps que dure une vie d'homme et pour l'abandonner ensuite entièrement pour toujours ? L'Incarnation n'est-elle pas le couronnement et l'achèvement de toute la révélation, la fin de toutes les voies de Dieu, le mystère par lequel Dieu prenant la chair et le sang de l'homme s'incorpore à l'humanité pour ne plus s'en séparer ?

Non, Dieu ne reprend pas ce qu'il a une fois donné au monde conformément à ses promesses. Voici ce que dit le Seigneur à ses disciples qu'attristait l'annonce d'une séparation prochaine : « Je ne vous laisserai pas orphe-« lins. Je demeure avec vous jusqu'à la fin du monde [2] ». Et cette parole est aussi vraie que celle qui affirme qu'il siége à la droite du Père [3]. Celui qui disait à ses disciples hésitants : « Touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un « esprit [4] », celui que n'arrêtaient ni les portes ni les

[1] *Joan.*, I, 14.

Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat.
(Hymn. Eccles.)

[2] *Joan.*, XIV, 18 ; *Matth.*, XXVIII, 20.

[3] *Marc.*, XVI, 19.

[4] *Luc*, XXIV, 29.

verrous, qui paraissait au milieu de ses disciples sans qu'ils sussent d'où il venait et comment il s'en allait, qu'est-ce qui peut l'empêcher d'être parmi nous en même temps qu'il est assis à la droite de son Père ? Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous [1] : cette parole répandue sur notre pauvre terre l'a remplie de joie et de bonheur. Et l'on n'a pas entendu dire que Dieu eût rappelé son Verbe. Cette parole a traversé tous les siècles, elle retentit encore de l'Orient à l'Occident ; toutes les générations l'ont entendue, et toute l'humanité rachetée l'entendra jusqu'au dernier chrétien des derniers jours : Dieu habite parmi nous véritablement, réellement et substantiellement. Il n'est pas présent de la même manière qu'il l'était parmi ses disciples, car les jours de son abaissement sont passés ; comme homme et en tout semblable à nous, il ne pouvait séjourner parmi nous que le peu de temps que dure la vie humaine ; une vie d'une durée égale à celle de son Eglise, serait en contradiction avec le mot *en tout semblable à nous,* avec la nature de son corps réellement humain, avec le plan de la rédemption, avec l'ordre de la grâce. Il n'est point présent dans l'éclat de sa gloire, parce que la vue de son éternelle beauté attirerait irrésistiblement le cœur de l'homme comme sur le Thabor, et qu'il n'y aurait pour nous plus de combat, plus de tentation et par conséquent plus de couronne. Comment faut-il donc qu'il demeure parmi nous ?

Sa sagesse a trouvé le moyen, et son amour n'a pas dédaigné de l'employer, bien qu'il l'obligeât à s'anéantir

[1] *Joan.*, XX, 26.

encore plus profondément qu'il n'avait fait dans l'Incarnation. Il est présent sous les apparences les plus simples, les plus naturelles, et les plus communes qui soient parmi les hommes, sous les apparences du pain et du vin, nourriture la plus ordinaire et la plus universelle de l'homme. Comme il cachait autrefois sa majesté divine sous le mystère de son enfance, de sa pauvreté, de sa faiblesse et de sa croix, ainsi la cache-t-il maintenant sous les voiles du saint Sacrement. C'est le dernier degré de l'abaissement, le plus haut miracle de son amour [1]. Là sa puissante parole, dans laquelle éclatait la sagesse de Dieu, est muette ; là disparaît la gloire de ses œuvres, qui attirait les cœurs à la foi, et fermait la bouche à ses ennemis ; là nous ne voyons plus le sceau de la majesté divine dont son noble visage portait l'auguste empreinte. Pas un rayon de cette gloire qui durant sa vie terrestre, perçait parfois au travers de son déguisement d'esclave, et saisissait le monde d'un saint effroi, en même temps qu'il le remplissait de doux pressentiments, ne s'échappe du sacrement. Tout est là muet, sans éclat, pauvre et humble. De tout ce qui lui gagnait les cœurs dans sa vie mortelle, il ne reste plus que son humilité et sa charité. Car cette condescendance de Jésus-Christ pour notre misère, sa présence parmi nous jusqu'à la fin des temps malgré notre froideur et notre indifférence, malgré l'incrédulité et le sacrilége, n'est que le dernier terme et le comble de sa vie d'expiation et de sacrifice, laquelle embrasse tous les temps et toutes les générations.

[1] Sui moras incolatus
Miro clausit ordine.
(Hymn Eccles.)

L'amour de Jésus-Christ, étant infini comme lui, a produit une œuvre qui porte le caractère de l'infini ; et nous croyons à cet acte de l'amour infini de notre Dieu, qui restera toujours une folie pour une raison païenne, mais qui devient compréhensible pour celui qui croit à l'amour de son Dieu[1]. La raison humaine n'eut jamais inventé pareille chose, parce qu'elle n'invente pas ce qu'elle ne comprend pas. Mais maintenant que ce miracle de l'amour a paru, il a allumé comme un incendie dans le cœur de l'humanité ; et toutes les confessions chrétiennes rendent témoignage à ce mystère, bien que l'Eglise catholique l'ait seule conservé dans toute son importance et sa pureté.

Et, de fait, puisque le Fils de Dieu a tant aimé le monde qu'il a pris pour nous sauver la nature humaine, qui donc aurait la prétention de fixer la limite où doit s'arrêter son amour, de lui prescrire ce qu'il peut faire ou non ? Quand Dieu donne, ne doit-il pas donner d'une manière qui soit digne de son amour ? Nous qui avons cru à cette parole de l'Apôtre qui dit que le Verbe s'est fait chair, refuserons-nous de croire ce même Apôtre lorsqu'il ajoute que le Verbe a voulu compléter son œuvre, en se donnant à nous sous l'humble apparence d'un peu de pain et de vin ? Lorsque le même Seigneur

[1] « Depuis qu'il a plu à Dieu de me mettre dans le cœur que son amour est la cause de tout ce que nous croyons, cette réponse me persuade plus que tous les livres... Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire ?... *Et nos credidimus charitati, quam habet Deus in nobis* (*I Joan.*, IV, 16). C'est la cause et l'abrégé de tout le symbole. S'il a fait de si grandes choses pour déclarer son amour dans l'Incarnation,

qui a dit : *Moi et mon Père nous sommes un*, a dit aussi, à l'heure dernière de sa vie terrestre, en rompant le pain et en le distribuant à ses disciples : *Ceci est mon corps*, est-ce à nous à distinguer entre une parole et une autre[1] ? Si Dieu est, il est présent à sa création et il la gouverne, et si Jésus-Christ s'est fait homme, il continue de demeurer parmi les enfants des hommes. Comme le déisme est le système de l'absence de Dieu, lequel mène à la négation de Dieu, de même la confession qui rejette le très-saint sacrement ou l'amoindrit, est la doctrine de l'absence du Christ, laquelle entraîne bientôt la négation du Christ.

« D'après l'opinion actuellement dominante, il n'y a « dans le protestantisme qu'une ombre du Christ, mais « non pas un Christ réel. L'opinion rationaliste, qui est « la plus importante par le nombre de ses adeptes, admet « que le Christ a cessé d'agir parmi les hommes depuis « le jour qu'il les a quittés[2] ». « Ceux qui nient l'Eucha-

que n'aura-t-il pas fait pour le consommer dans l'Eucharistie, pour se donner non plus en général à la nature humaine, mais à chaque fidèle en particulier? » Bossuet, *Oraison funèb. d'Anne de Gonzague.*

La plupart des Pères ont rapproché l'Eucharistie de l'Incarnation : saint J. Chrysostome (*De S. Philog.*, Hom. VI, 3), saint Pierre Chrysologue (*Serm.* LXVII et LXVIII), saint Hilaire (*Trinit.*, VIII, 15), saint Ephrem (*Advers. Scrut.*, serm. X, XIX, XL), saint J. Damascène (*Fid. orthodox.*, IV, 13) ; saint Justin (*Apolog.*, I, 66), saint Ambroise (*Myst.*, *l. c.*). Cette intime connexion entre les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie, l'Eglise l'a exprimée dans la préface de la Fête du saint Sacrement, laquelle est la même que celle de Noël. Toutes les objections que l'on élève contre l'Eucharistie se tournent donc nécessairement contre l'Incarnation.

[2] Martensen, *Le Baptême chrétien*, p. 26.

« ristie », dit de Baader [1], « il faut leur dire que s'ils « admettent l'Incarnation, la question se pose en sens « inverse, et que l'on doit se demander pourquoi le « Verbe incarné, le Dieu fait homme, ne se montre pas « partout à nous réellement présent, plutôt que de ne se « trouver qu'en quelques places seulement, et encore « derrière un voile qui le dérobe aux regards, semblable « à un arbre de Noël tout étincelant de lumières, déjà « présent bien que caché encore. Pour ces spiritualistes, « le Dieu fait homme et resté homme n'est donc qu'un « esprit, qu'un vain fantôme ? »

Le saint Sacrement n'est donc que le complément de l'œuvre de la rédemption, de l'œuvre de l'amour. Il est devenu par sa naissance notre compagnon et notre guide sur le chemin de la vie; par sa mort, la victime expiatoire sacrifiée pour nos péchés; par sa présence au très-saint Sacrement, il est notre consolation, notre aliment, nos délices, notre ciel sur la terre [2]. Il ne se trouve pas seulement là dans notre souvenir, mais en personne. Ce n'est pas seulement un des mystères de son incarnation et de sa vie que nous vénérons là, c'est la somme et le résumé de tous les mystères, c'est le Dieu fait homme lui-même, c'est le couronnement de toute sa vie théandrique que trois mots résument : éclairer, sanctifier, délivrer. Ce n'est pas seulement une grâce, c'est la

[1] *Œuv.*, VII, p. 245.

[2] Se nascens dedit sociu
Se moriens in pretium,
Convescens in edulium.
(Hymn. Eccles.)

source des grâces, c'est la voie de la gloire, c'est la gloire elle-même. Tous les trésors de la nature et de la création, toutes les merveilles de la grâce et de la rédemption, toutes les splendeurs du ciel se rencontrent en ce sacrement, le centre de l'univers. Là, dans le Fils de l'homme, « le plus beau des enfants des hommes », la création tout entière a donné sa fleur la plus pure et son parfum le plus exquis ; là, du cœur de l'Agneau de Dieu immolé, a jailli la source de la grâce ; le salut coule à flots de son côté toujours ouvert et se répand sur toute l'humanité ; là, dans ce corps glorifié, qui siége à la droite du Père, il y a un ciel qui s'ouvre pour nous recevoir, nous, les malheureux exilés, nous, les infortunés fils d'Eve : et la terre a retrouvé son paradis ; car ce mystère, dit saint Chrysostome[1], fait de la terre un ciel.

Nous n'avons plus aucune raison d'envier le sort des disciples. Combien disent : Que je voudrais voir son visage, sa figure, ses vêtements et jusqu'aux lanières de ses souliers ! Eh bien ! le voici, vous le voyez, vous le touchez : vous ne vouliez voir que ses vêtements, et voici qu'il vous permet non-seulement de le voir, mais de le toucher, de le prendre, de le recevoir en vous[2]. La terre

[1] *Hom.* XXIV, 5, *in I Cor.*
Aucune conception de Raphaël n'est si profonde, ni si théologiquement exacte que sa Dispute du saint Sacrement, représentant l'Eglise du ciel et celle de la terre. Là, au milieu des chœurs des anges, des patriarches, des apôtres et de tous les saints est le Christ, dans sa gloire ; ici, au milieu des docteurs de l'Eglise et des fidèles est le Christ dans son sacrement, puis l'on voit le Saint-Esprit que le Christ envoie et qui descend sur le saint Sacrement et sur toute l'Eglise.

[2] *Joan.* Chrysost., *in Matth. Homil.* LXXXIII, 3, 4. Voir notre traduction, publiée chez M. L. Guérin, Bar-le-Duc.

n'est plus maintenant un désert, un séjour désolé, sans amour et sans Dieu ; si c'est encore une vallée de larmes, du moins la consolation n'en est pas absente, ce n'est plus un tombeau dans lequel tout s'engloutit ; l'anathème de la mort et du néant ne s'étend plus sur notre vie comme un crêpe funèbre. La présence sacramentelle de notre Dieu brille au milieu des ténèbres de ce monde, chassant la nuit, éclairant, glorifiant et divinisant tout. La figure visible de ce monde terrestre et matériel n'est que le voile sous lequel la gloire de l'éternelle vie, la nouvelle terre se forme peu à peu, comme sous le voile des saintes espèces se cache la gloire de notre Sauveur. L'immense chant de deuil qui s'élève de toutes les parties du monde qui ne connaissent ni notre Sauveur, ni l'autel où nous goûtons les délices du ciel et puisons la force d'en haut, se change pour nous en un hymne de joie :

Tantum ergo sacramentum
Veneremur cernui [1] !

Par là se trouve satisfait le plus profond besoin de l'homme ; ainsi est enfin contenté ce désir universel qui tourmentait si puissamment le monde dans les derniers siècles avant la venue de Jésus-Christ ; par là fut vaincue l'idolâtrie, et rompu le charme de la créature, dont le cœur altéré de la présence de la divinité, fait son idole.

Jésus-Christ ici présent est le même qui s'est offert pour nous en sacrifice sur la croix ; il est ici présent pour nous, hostie non sanglante, oblation perpétuelle substi-

[1] *Catechism. Rom., l. c.*, qu. 22.

tuée au sacrifice sanglant de la croix par ce grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech[1], lorsqu'il célébra sa dernière cène. Ce soir-là, il abolit le sacerdoce de l'ancienne Alliance, avec ses sacrifices sans efficacité pour remettre les péchés[2], et il institua un nouveau sacerdoce avec un nouveau sacrifice, sacrifice identique avec celui qu'il a offert sur la croix, et ne s'en distinguant que par le mode de l'oblation[3], représentation mystique, et cependant réelle du sacrifice de la croix, puisque, par les paroles de la consécration, sont offerts au Père séparément, « le

[1] *Quia per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in cœna novissima... ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur... sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, Corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit... et eidem, eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, præcepit per hæc verba : Hoc facite in meam commemorationem.* (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. 1).

[2] *Hebr.*, IX, 9.

[3] *Concil. Trident.* (*l. c.*, cap. 2) : *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.* — Vasquez (*In* III, *D. Thom. Disp.* CXX, 3) a donc raison d'appeler le saint sacrifice de la messe, *un sacrifice commémoratif* (θυσία ἀναμνηστική).

Avant la venue de Jésus-Christ les sacrifices étaient une annonce du sacrifice véritable ; sa mort a réalisé ce qu'ils annonçaient, après la résurrection, le sacrifice est une commémoration réelle de celui qu'il a lui-même offert. — *Hebræi in victimis pecorum, quos offerebant Deo multis et variis modis prophetiam celebrabant futuræ victimæ quam Christus obtulit. Unde jam Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.* (August., *C. Faust. Manichæum*, XX, 18.) — *Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur ; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur ; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur.* (Id., *l. c.*, XX, 21.)

« corps rompu pour vous, le sang répandu pour vous[1] ».

Ainsi l'Eglise de la nouvelle Alliance étant visible, possède un autel visible[2], un sacrifice et un banquet du sacrifice, mais un sacrifice infiniment supérieur à celui de l'ancienne loi, puisque le Christ, le grand prêtre de l'éternité[3], invisiblement présent, étant entré avec son propre sang dans le sanctuaire du ciel, continue d'offrir son sacrifice[4], qui réconcilie tous les hommes avec leur Créateur, et intercède pour les péchés de tous[5].

[1] Cf. Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, c. 61. L'élément constitutif de la messe est donc la consécration, et la mort du Seigneur sur la croix forme le point culminant de son action expiatoire. Cf. *Constit.*, Auctor. fidei. *Propos.* XXVIII.

« Qu'il prie pour nous, tandis que par ta parole tu fais descendre parmi nous le Verbe de Dieu, que tu sépares d'une manière non sanglante le sang du Seigneur de son corps sacré avec le glaive de ta parole sacerdotale ».

[2] *Hebr.*, XIII, 10; *I Cor.*, X, 20, 21.

[3] *Hebr.*, VII, 24.

[4] *Hebr.*, IX, 12; X, 14; *Apocalyp.*, VI, 9; VIII, 3; *Malach.*, I, 11. (Cf. Tom. II, p. 327).

Illud sacrificium vespertinum fecit in resurrectione munus matutinum. Augustin., *in Ps.* CXL, 5). *Quid ergo? Nos jam hoc tempore sine sacrificio dimissi sumus? Absit.* (Id., *in Ps.* XXXIX, 12). *Quis est sacerdos, nisi unus sacerdos, qui intravit in Sancta sanctorum?* (Id., *in Ps.* CXXXII, 7). *Humiliavit se, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, ut jam de cruce commendaretur nobis corpus et sanguis Domini novum sacrificium.* (Id., *in Ps.* XXXIII, 6).

[5] *Ut... illius salutaris sacrificii virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur.* *Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. I. Cf. *Constit.*, Auctor. fidei. *Propos.* XXX.

Rien de plus solidement établi dans la tradition que le caractère de sacrifice de la sainte cène. Nous offrons le Christ immolé pour nos péchés, dit saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, XXIII, 10). Le Prêtre, dit saint Cyprien (*Epit.* LXIII), tient la place du Christ, il imite ce que le Christ a fait, et il offre

Le Seigneur s'est donc donné à son Eglise avec toute la plénitude de ses grâces ; et toutes les richesses, qui ont découlé de la source abondante de son sacrifice sanglant, il les a versées dans son sein. Sa vie et sa passion, sa mort et sa résurrection, son abaissement et son triomphe, tout cela reparaît sur nos autels, non-seulement comme un souvenir et une figure, mais en vérité, en réalité, en substance. Et tel est le désir de l'homme ; il ne veut plus se séparer de son Dieu, depuis le jour où aux applaudissements du ciel, ce cri de joie a retenti par toute la terre : Le Verbe s'est fait chair. Dans l'Eglise de l'ancienne

le vrai et parfait sacrifice dans l'Eglise de Dieu. C'est ce que disent clairement toutes les liturgies, Ebrard l'avoue (*Histoire de la doctrine eucharistique*, I, p. 321). « Plus la connaissance de l'antiquité ecclésiastique s'est étendue », dit Thiersch (*Leçons* II, p. 264), plus il est devenu clair pour les théologiens protestants que l'Eucharistie était considété comme un sacrifice dans la pratique du culte la plus ancienne et dans toutes les plus vieilles liturgies ».

Un autre protestant (Rodatz) dit encore : Le Seigneur ayant versé son sang sur la croix pour la rémission des péchés, il serait absurde de penser qu'en l'offrant dans la cène, il lui aurait retiré sa vertu expiatoire et l'aurait comme suspendue ; rien de plus raisonnable au contraire que de dire que ce sang offert possède en soi éminemment cette vertu expiatoire. La doctrine catholique de la cène ou de la messe considérée comme sacrifice expiatoire a été souvent jugée par nous avec trop d'étroitesse et de prévention. Cette manière de s'exprimer (les paroles de l'institution) pouvait difficilement dans l'origine signifier autre chose sinon que c'était là le Christ offert et s'offrant lui-même pour la rémission des péchés avec son corps et son sang. Aussi les théologiens les plus renommés de la confession luthérienne, tels que Hœfling, Kahnis, Kliefoth, cherchent-ils à rendre à la cène son caractère de sacrifice ; ils déplorent le profond mépris où est tombé l'autel et la disparition graduelle de l'ancien sacrifice. Cf. Jœrg, *Histoire du Protestantisme dans son plus récent développement*, I, p. 510. « Il n'est pas douteux », dit Olshausen (*Commentaire sur les Epîtr. de saint Paul, I Cor.*, X, 18), que l'Apôtre considérait la cène comme un sacrifice et non pas comme une simple

Alliance, Dieu était proche de son peuple, mais seulement en image et en figure; dans l'Eglise triomphante du ciel, il est aussi près de son peuple et au milieu de lui, et tous le voient face à face. Ici-bas, dans l'Eglise militante actuelle, nous l'avons également près de nous, et nous le voyons lui-même et absolument, mais derrière le voile du sacrement, et non pas face à face. Un jour le voile du Temple, qui dérobait le Saint des saints aux regards de la foule, se déchira, et l'Ancien Testament finit; un jour aussi se déchirera le voile des espèces sacramentelles qui nous cache encore le Dieu trois fois saint, et nous le verrons à découvert, face à face, revêtu de gloire et de majesté, le ravissement et les délices de ses élus.

Ainsi le veut le cœur de l'homme; combattant, luttant, souffrant encore lui-même, c'est une raison de plus pour qu'il se sente attiré vers ce Rédempteur qui lui apparaît, non dans tout l'éclat de sa gloire, mais dans un abaissement sans nom, qui s'offre à lui comme une victime, et dont la descente quotidienne sur l'autel est un mémorial objectif et réel de sa passion. Rien de mieux approprié au désir de l'homme coupable et chargé de péché, puisque ainsi son Dieu s'offre à lui non comme le Dieu juste et vengeur du péché, mais comme l'Agneau du sacrifice qui a porté nos langueurs, pris sur lui nos souffrances, sur lequel le Père a rejeté la peine que nous avions tous

commémoration du sacrifice de Jésus-Christ sur la croix; il y voyait une représentation symbolique de ce sacrifice et une communication de sa grâce ». La cène est un sacrifice, dit Kahnis (*L'Eglise*, p. 133), et ce qui est offert à Dieu, c'est une commémoration réelle de la mort de Jésus-Christ.

méritée [1]. Rien qui soit plus en harmonie encore avec notre faiblesse et notre misère, car tandis que la tristesse et la plainte, le péché et la tentation sont notre lot en cette vie, nous pouvons du moins tourner nos regards vers ce Pontife qui ayant passé par l'épreuve, « a « pitié de notre faiblesse ».

Et d'ailleurs il ne s'agit point ici d'un abaissement sans retour, d'une douleur sans espérance; car c'est Jésus-Christ glorifié que nous adorons présent dans le sanctuaire, et ainsi nous voyons dans sa gloire le gage de notre propre gloire à venir. Comme dans la vie de l'Eglise la tristesse du vendredi saint est bientôt suivie de la joyeuse fête de Pâques; comme dans la vie de chacun, la douleur du repentir et l'espérance du salut, l'angoisse du jour actuel et la perspective de la délivrance se suivent et se tempèrent en se pénétrant mutuellement; ainsi le Christ est présent parmi nous, pauvre et humble, comme autrefois dans la crèche; mais d'un autre côté il est sur un trône de majesté et de gloire, parce qu'il a vaincu le monde, parce que, élevé en croix, il a tout entraîné après lui; parce que devant lui toute créature s'incline et adore. C'est ici le Golgotha où nous pleurons au pied de sa croix, mais c'est en même temps le Thabor, où nous établissons nos tentes pour goûter à loisir la paix du ciel, c'est l'agonie du Jardin des Oliviers, et c'est le matin de la Résurrection, c'est la mort mystique et c'est la source de la vie. Notre Sauveur est donc là tout ensemble visible et invisible, c'est un Dieu

[1] *Isa.*, LIII, 6.

caché [1], et un Dieu qui se révèle et nous apparaît. Car ce sacrement nous communique la grâce et nous montre l'amour de notre Dieu pour les hommes [2].

Ce qu'il fallait au cœur de l'homme, ce n'était ni simplement l'abaissement et la souffrance, ni exclusivement l'élévation et la félicité sans mélange. Notre vie n'est ni l'un ni l'autre. Avec le Sauveur, cet ami, cet époux des âmes, qui a tout souffert ce que l'homme peut souffrir et au delà, qui nous console doucement, de manière cependant à être entendu dans nos peines, à l'école de ce Rédempteur glorieux qui nous crie : « Ayez « confiance, j'ai vaincu le monde [3] », l'âme s'instruit à comprendre l'importance de la vie et acquiert le courage et la force de joindre son sacrifice à Celui qui s'offre sur l'autel. Alors s'apercevant que le sacrifice est le principe et la consommation de toute noble, grande et sainte vie d'homme, elle conçoit le désir de rendre vie pour vie, amour pour amour, et de se sacrifier elle-même pour celui qui s'est le premier sacrifié pour elle. L'autel devient ainsi le sanctuaire de l'Eglise, une source d'eau vive, de laquelle jaillit pour se répandre sur la terre tout ce qu'il y a au monde de grand et de beau, de glorieux et de divin. C'est sur l'autel, où le premier-né d'entre ses frères se trouve sur sa croix en même temps que sur son trône, que l'humanité peut contempler son modèle, son avenir et toute son histoire. C'est là qu'elle apprend à pénétrer

[1] *Isa.*, XLV, 15.

[2] *Tit.*, III, 4.

[3] *Joan.*, XVI, 33.

l'énigme de ses propres douleurs; elle les dépose alors sur cet autel, où l'Homme de douleurs les consacrant, les lui rend en suite changées en bénédictions et en joies. Elle apprend aussi en quoi consiste ses joies véritables, c'est-à-dire que l'exaltation du Sauveur est sa propre exaltation, et sa victoire, sa propre victoire. Dans la divine beauté de ce corps glorieux, mais fatigué de ces combats, déchiré par les supplices, elle aperçoit l'image de sa propre gloire.

Il ne nous sera pas maintenant difficile de comprendre le sens et l'importance de la sainte messe qui est comme le pivot de notre culte. C'est un édifice spirituel, un chef-d'œuvre d'art et d'organisation, plein d'un sens profond, plein de sainteté, d'onction, de vérité, renfermant la plénitude de la grâce, comme le temple lui-même dans lequel on la célèbre. Ce sont les mystères de la vie du Sauveur, de sa Passion et de sa Résurrection[1], qui se représentent là; c'est sa triple fonction de prophète, de prêtre et de roi, qui s'exerce là efficacement devant nos yeux[2]. Prophète, c'est de là qu'il enseigne la vérité au monde et nous communique l'étincelle de la foi; prêtre, c'est là qu'il continue l'oblation de l'hostie sans tache, principe de notre espérance et de notre récon-

[1] *Ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis.* (Con. Miss.)

[2] Son ministère prophétique s'exerce dans la messe des catéchumènes (prophétie, Epître et Evangile), son ministère sacerdotal, dans la consécration, son ministère royal dans la communion. De là cette prière de l'Eglise (*Postcomm. SS. sacramenti*) : *Fac nos, quæsumus Domine, divinitatis tuæ sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio præfigurat.*

ciliation ; roi, c'est là qu'il se concilie notre amour et qu'il règne sur les âmes auxquelles il se donne dans la sainte communion. Partant de ce centre, la grâce rayonne jusqu'aux limites extrêmes de la sphère de la vie. Il continue de vivre dans son Eglise, son histoire est une histoire éternelle, et l'année ecclésiastique, depuis le crépuscule de l'Avent, temps de désir et d'attente, jusqu'au grand jour de la solennité pascale, jusqu'au plein midi de la Pentecôte, jusqu'au soir de la fête de tous les Saints, tout ce cycle sacré, c'est la présence indéfectible du Seigneur dans son Eglise, son incarnation, son enseignement constant, sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection et son dernier avénement ; c'est le Seigneur en un mot partout présent dans la liturgie, grand drame dont le sujet est la rédemption du monde représentée incessamment d'une manière vivante et véritable sous les yeux de l'assemblée chrétienne [1].

Et maintenant que l'enceinte du Temple s'élargisse devant nos regards éclairés par la foi, que les temps disparaissent. L'autel est le centre du monde, au dessus, c'est la majestueuse éternité, ce sont les légions des anges et des parfaits qui sont devenus tels par la grâce, la lumière, l'amour et la gloire qu'ils ont puisés dans la vertu et le sang de ce sacrifice [2]. Dessous, ce sont les

[1] Jésus-Christ vit dans l'Eglise, s'offre en sacrifice dans l'Eglise et cela sans fin. L'Eglise nous conduit à Jésus-Christ ; en elle nous puisons la vérité, et la grâce découle du sacrifice que Jésus-Christ ne cesse d'offrir en elle. Ainsi l'institution visible de l'Eglise comprend dans son sein et la vérité et le salut et l'action du Saint-Esprit (*de via ordinaria*).

[2] Cf. Chrysost., *in diem natalem. D. N.*, Hom., n. 7. *De Prodit. Jud.*, Hom. 1, 6.

pénitents et les patients, ceux qui attendent et gémissent dans la douleur, ceux pour la rédemption desquels coule sur l'autel le sang du sacrifice. Tout alentour, de l'Orient à l'Occident, du Septentrion au Midi, ce sont toutes les nations, tous les peuples assemblés, c'est tout le genre humain en troupes innombrables et invisibles. Car tous les autels du monde ne sont qu'un autel, et tous les sacrifices qu'un sacrifice, et tous les prêtres qu'un seul prêtre. Et tout ce qui de tout temps sur la terre a prié et pleuré devant Dieu, tout ce qui l'a cherché et désiré, depuis le juste Abel jusqu'au dernier représentant de l'humanité sur cette terre, tout ce qui ici-bas lutte et combat, tremble ou chancelle dans l'espérance, tout ce qui appelle de ses vœux la réconciliation et la rédemption, tout cela environne cet autel dans l'attitude de l'adoration.

Le *Kyrie Eleison* qui sort de la bouche du prêtre est la grande voix de la cité de Dieu s'élevant de tous les points de l'espace et de la durée, par laquelle chaque fidèle avec la conscience entière de ses fautes et le sentiment douloureux de sa misère et de son péché, dit à Dieu : Seigneur, ayez pitié de nous ! Par le chant du *Gloria*, la terre unit sa voix aux joyeux concerts des anges. Par le *Credo*, toutes les langues et tous les idiomes expriment hautement leur croyance en Celui qui est descendu du ciel ici-bas pour être la victime des péchés du monde, et leur foi en l'efficacité de son sacrifice pour racheter, réconcilier, sanctifier. Puis la terre offre ce qu'elle a de meilleur, le pain et le vin, afin qu'ils soient changés au corps et au sang de Notre-Seigneur. Enfin paraît la victime, l'Agneau immolé dès le commencement du monde, et qui porte les péchés des hommes. De l'autel coule le sang divin, il

coule sur des myriades innombrables d'âmes ; la rosée céleste de la grâce et du pardon tombe sur les têtes qui souffrent, et pousse ses ondes sur toute la création. Et lorsque la main du prêtre s'étend pour bénir, c'est l'invisible main du Christ qui répand la bénédiction sur toutes les créatures [1].

La vie de l'Eglise, et, à cause de l'Eglise, la vie de l'humanité est une vie sacrifiée, dont le sacrifice s'unit avec celui de l'Hostie sans tache qui frappe nos sens sous les apparences du pain consacré [2].

L'immolation du vrai corps du Christ exige aussi l'immolation de son corps mystique. Le sacrifice du chef devient la forme et le modèle du sacrifice mystique de ses membres [3]. Ainsi le sacrifice journalier du Christ nous invite à faire aussi le sacrifice de notre vie ; nous apprenons de lui à nous sacrifier nous-mêmes [4], et la messe est le foyer d'où partent avec toutes les grâces de la Rédemption, toutes les impulsions de la vie surnatu-

[1] Cf. Chrysost., *in Matth. Hom.* I, 2, 3.

[2] *I Cor.*, X, 17. — *Ipsum verum sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis* (martyribus), *quia hoc sunt et ipsi* (August., *Civ. Dei.*, XXII, 10).

[3] *Profecto efficitur, ut tota redempta civitas hoc est congregatio societasque sanctorum universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus secundum formam Christi... Hoc est sacrificium Christianorum :* Multi unum corpus in Christo, *quod etiam sacramento altaris frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offertur.* (Id., *l. c.*, X, 6.) Cf. Greg. Nazianz. *Or.* I. Cyprian., *Ep.* II, 2 et 3.

[4] *Ecclesia, quæ, quum ipsius capitis corpus sit, per ipsum se ipsam discit offerre.* (Id., *l. c.*, X, 20.) *Imitamini, quod tractatis, quatenus mortis dominicæ mysterium celebrantes mortificare membra vestra procuretis.* (Pontific. Rom. in ordin. Presbyt.)

relle. L'histoire d'un dévouement ineffable du plus grand en faveur du plus petit des êtres, du saint par excellence en faveur des pécheurs; cette histoire que la sainte messe remet chaque jour sous nos yeux, fait de la pensée du sacrifice l'âme de la vie morale dans l'Eglise et le principe de toute vertu. Cette pensee devient le plus puissant motif de tous les dévouements héroiques en tous les genres de martyre. Là, le fidèle est admis à la participation de la croix et de la mort de Jésus-Christ, afin que, étant enseveli avec lui dans une mort mystique, il meure au monde [1], et ne vive plus qu'en Jésus-Christ.

Dans la voie de la sanctification, l'humanité suit la même gradation ascendante que l'individu, elle passe par trois degrés successifs, le degré de la purification, celui de l'illumination, celui de l'union [2]. La consommation de la sainte messe, ou la communion, consomme dans la perfection l'humanité comme l'individu en les unissant au Christ, après qu'ils ont confessé leurs péchés, prononcé dès leur entrée dans l'Eglise le grand *Confiteor* des pécheurs, qu'ils ont été illuminés par la foi en Jésus-Christ et à sa

[1] *Col.*, III, 3. — *Dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus* (IV, 14) *comparat hoc sacramentum carboni, quem Isaias vidit. Carbo enim lignum est unitum igni; ita et panis communionis est unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit* (Hom. XXX, in Evang.), *amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor.*, III, 14 : *Charitas Christi urget nos. Et inde est, quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ.* Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, III, qu. LXXXIX, art. 1 ad 2.) — Tertullien., *De orat.*, c. 5.

[2] *Via purgativa, illuminativa, unitiva.*

parole, qu'ils se sont immolés par le renoncement et en se vainquant eux-mêmes, enfin qu'ils se sont unis à sa mort par une mort mystique pour ressusciter avec lui dans la gloire de l'éternelle vie.

Le sacrifice de l'ancienne loi était l'annonce et la figure prophétique de l'immolation de la grande victime sur la croix, et la sainte messe en est la continuation : c'est la reproduction réelle quoique non sanglante de ce sanglant sacrifice[1] ; mais à son tour la sainte messe est la figure prophétique et l'anticipation de cette grande et éternelle oblation que le prêtre par excellence et le chef divin des créatures doit faire de celles-ci à Dieu le Père dans la consommation de toutes choses[2]. La sainte messe est donc, dans le sens éminent de l'expression, le service divin[3] ; elle est le cœur et le foyer de toutes les fêtes que l'Eglise de Dieu célèbre, restant toujours la même, mais se conformant aussi toujours à l'idée fondamentale de chaque fête que ramène le cycle de l'année ecclésiastique. Elle est l'aliment par excellence de la piété, et c'est le premier devoir des fidèles que de la célébrer avec le prêtre. Là est le foyer et le cœur de toute la vie surnaturelle qui rayonne et circule dans l'Eglise ; là s'accomplit la consécration de toutes les créatures dans le sacrement et dans les sacramentaux ; là est aussi le centre et le but où converge tout ce qui se fait dans l'Eglise[4]. La vie humaine,

[1] *Eucharistia est rememorativa præteritæ passionis, sicut agnus paschalis fuit præfigurativum futuræ.* (Thom. Aquin., III, qu. LXXIII, art. 5.)

[2] *I Cor.*, XV, 28.

[3] Λειτουργία.

[4] *Omnia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut*

dans toute l'étendue de sa sphère d'activité, et de ses relations, trouve la bénédiction, la grâce et la consécration dans le sacrifice de l'autel. La messe est la rédemption journalière et le salut du monde.

Si les théologiens protestants avouent qu'en aucun temps l'abandon du service divin n'a été aussi grand chez les catholiques qu'il est aujourd'hui dans les confessions protestantes[1], lorsqu'ils disent eux-mêmes que le service divin est réduit chez eux à n'être plus qu'*une école du dimanche*, que le Seigneur n'est plus adoré, qu'il n'est plus rien resté si ce n'est le sermon ; que le résultat d'un pareil état de choses, c'est la complète passivité de la communauté et sa dépendance absolue de la réligiosité de son sermonaire[2] ; si tant d'églises sont dans une situation si déplorable, *qu'on ne pourrait sans rougir y introduire un infidèle*[3] ; si enfin la vie de l'Eglise s'éteint de plus en plus[4] ; la raison de tout cela est claire

ad finem. (Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, III, qu. LXV, art. 3.)

[1] Bæhr, *Etablissement d'un ordre pour le service divin*, 1856, p. 154. Un journal (Ausland, 1864, n° 39) constate que sur les 425,000 habitants de Berlin, il n'y en a que 25,000 qui fréquentent l'Eglise. Selon Rothe, sur 100 protestants, on n'en compte que trois, au plus 5 qui hantent les églises.

[2] Cf. Jœrg, *op. cit. sup.*, v, 4. — Brückner, *L'Eglise*, p. 176. — Dœllinger, *l'Eglise et les églises*, p. 447. — Cunz, *le Ministère ecclésiastique*, p. 66. Nees d'Esenbeck, *Le service divin chez les chrétiens*, 1854, p. 161. Hengstenberg (*Gazette évangélique*, 16 avril 1856) : « Tout homme dont l'esprit n'est pas complétement étiolé veut et doit adorer ».

[3] Hengstenberg, *op. cit.*, 1857, p. 529. — Voir la profanation des églises protestantes dans Tholuck (l'Eglise au XVII[e] siècle, Berlin, 1863, II, p. 120). Des débits de bière établis dans les églises.

[4] Dœllinger, *op. cit.* — « La messe quotidienne », dit Zezs-

pour nous : les protestants n'ont plus de sacrifice, et sans la présence sacramentelle de notre divin Sauveur, l'église n'est plus qu'une maison vide, une froide maison de pierre, dans laquelle un sermonaire parle tous les dimanches [1].

« Si je pouvais croire à la présence de Jésus-Christ « dans le sacrement », dit Lavater, « il me semble que je « passerais ma vie à genoux et que je ne quitterais plus « cette posture de l'adoration ». Qu'ils sont malheureux ceux qui n'ont pas d'autel devant lequel ils puissent adorer et prier ! Le cœur veut prier, il faut qu'il adore, pour retremper ses forces dans le fleuve de la grâce divine, pour se désaltérer et se déifier. C'est l'infini seul que nous adorons; et l'infini ne s'offre à nous que dans le mystère, et c'est là, c'est dans une insondable profondeur que le cœur humain veut s'abîmer, jusqu'au point où la raison se tait, où la règle des jugements terrestres se

chwitz (*Apolog. du Christian.*, p. 108) recèle la grande et sublime pensée que les prêtres au moins et les ecclésiastiques doivent conserver l'idéal de la vie apostolique toujours vivant au milieu de l'Eglise. Là où la messe célébrée tous les jours assemble les fidèles autour de l'autel, se conserve l'image de la vie apostolique dans la communion de la prière et du saint sacrement, bien qu'une partie seulement des assistants participent à celui-ci ».

Cf. *Concil. Trident.*, *l. c.*, cap. 6. *Auctor. Fidei.* Prop. XXVIII. L'usage de la messe privée existait dans l'antiquité et existe encore dans les confessions orientales. Cf. J. Chrysost., *Hom.* III, *4 in Epist. ad Ephes.* Pellicia, *De Polit. Eccles.*, II, 10.

[1] Hengstenberg considère le manque de la présence sacramentelle du Seigneur comme une cause de ruine et de malédiction pour le protestantisme. On ne peut guère prier à genoux dans les temples protestants ; des pasteurs s'en plaignent, mais c'est une conséquence de la nature de leur confession et qui ne changera qu'avec celle-ci.

prise. La prière a sa racine dans le mystère. Voilà pourquoi nous adorons notre Sauveur dans le mystère où il se cache, et pourquoi le saint sacrement est le cœur de la vie mystique qui bat dans le corps de l'Eglise. Là est Dieu, là le ciel s'abaisse jusqu'à la terre, et la terre s'élève jusqu'au ciel, là se trouve le nœud qui unit l'éternité au temps. Des myriades d'esprits bienheureux s'inclinent dans l'attitude de l'adoration devant celui [1] qui est caché sous ces apparences. Car c'est d'ici, c'est de l'Agneau qui est immolé depuis le commencement du monde [2], que la grâce descend sur toute créature; inondant l'univers de ses flots de lumière et de justice, cette grâce abreuve tous les ordres et tous les chœurs des esprits bienheureux de clarté surnaturelle, de beauté divine, de sainteté et d'amour [3]. La terre et la mer, toutes les étoiles et tous les mondes sont baptisés, purifiés, exaltés et divinisés dans ce bain mystérieux qui coule du côté de celui qui réside là comme le principe de la vie surnaturelle pour tous les êtres, le soleil du monde spirituel, le roi universel des cœurs. Il est la source de la vie naturelle, et la vie surnaturelle ne respire qu'en lui [4]. C'est d'ici que part la puissance qui soutient et porte l'univers; c'est d'ici que s'étend pour bénir

[1] J. Chrysost. *De sacerdot.*, VI, 3. Voir notre traduction, t. I, page 614.

[2] *Apocalyp.*, V, 1.

[3] Terra, pontus, astra, mundus
Quo lavantur flumine.
(Hymn. Eccles.)

[4] *Joan.*, I, 3, 4.

la main qui tient dès le principe les destinées des nations et des empires ; tout ce qui s'élève dans les esprits créés de bonnes pensées et de généreuses résolutions, c'est lui qui en a déposé le germe, lui qui en protége l'accroissement, lui qui en achève la maturité. Il n'a pas pris la nature d'un ange, mais il s'est fait homme, et ses délices, c'est d'être avec les enfants des hommes[1]. Néanmoins parmi les grâces sans nombre departies aux anges, il n'en est pas une qu'ils ne doivent à ses mérites[2]. Tous ont reçu de sa plénitude[3], et sa grâce brillait comme un signe d'élection au front des séraphins qui sont debout devant le trône de Dieu, bien avant que le soleil se fût levé pour la première fois sur le paradis. Sa grâce brille dans les blancs vêtements des bienheureux qui se tiennent devant le trône de l'Agneau, qui chantent l'hymne des victorieux et qui continueront à le chanter longtemps après que le soleil se sera éteint et que la figure de ce monde aura passé.

Depuis le péché, il existe dans le monde comme une force centrifuge, qui tend à l'emporter loin de son créateur et jusqu'au fond de l'abîme. Il faut donc aussi qu'il y ait une autre puissance toujours présente, visible et forte, plus forte que le monde, pour nous attirer vers notre centre qui est Dieu. Cette puissance, c'est Jésus-

[1] *Prov.*, VIII, 31.

[2] *Coloss.*, I, 20. Thom. Aquin. (*in Jóan.*, I, 16) : *Plenitudo gratiæ, quæ est in Christo, est causa omnium gratiarum, quæ sunt in omnibus intellectualibus creaturis.* Cf. Suarès, *Disp. theol.*, t. XIV, P. I, Disp. 41.

[3] *Joan.*, I, 16.

Christ dans le saint Sacrement d'où il attire tout à lui. C'est pourquoi tous les regards se tournent de son côté, tous les cœurs s'inclinent vers lui ; et l'autel est le foyer où convergent toutes les lignes de nos temples, et c'est à le décorer que l'art a remporté ses plus beaux triomphes. Il s'exhale de l'autel une suavité et une force qui guérissent toutes les maladies de l'âme comme autrefois de la sainte humanité de Jésus pendant sa vie mortelle[1]. Plus riche en bénédictions pour le monde entier que l'arche d'alliance, figure du saint Sacrement, ne l'était pour la maison d'Obededom, l'autel est la source intarissable de la paix, de la grâce et de tous les biens temporels et éternels. « Je remplirai cette maison de ma gloire », dit le Seigneur Dieu des armées, « et j'apporterai la paix en « ce lieu[2] », c'est-à-dire le bonheur.

C'est là que l'homme rend à Dieu le culte de l'adoration la plus pure, un culte que l'Eglise catholique seule connaît, dans lequel le corps se prosterne devant la divine majesté, et l'âme, s'abîmant dans la contemplation, fait à l'Homme-Dieu présent l'oblation volontaire de toutes ses facultés, de tous ses dons, de tout son être. L'expression familière de *visites au saint Sacrement*, par laquelle nous désignons cet exercice d'adoration, renferme une profondeur et une puissance de foi et d'amour, de vénération et de filiale confiance que l'adoration ne connaît pas hors de l'Eglise catholique. Aussi certainement qu'un roi habite dans son palais et peut y être vu

[1] *Luc*, VI, 19 ; VIII, 46.

[2] *IV Reg.*, VI, 12.

de ceux qui veulent entrer ; aussi certainement qu'il était couché dans la crêche qu'il avait choisie pour son trône sur la terre et qu'il y recevait la visite des rois et des bergers ; aussi vraiment qu'il séjournait dans la maison de ses amis, où Nicodème le venait trouver pour s'instruire, et Madeleine pour obtenir son pardon ; aussi véritablement, aussi substantiellement habite-t-il parmi nous, afin que nous le visitions et que nous implorions son secours dans nos nécessités et nos dangers[1]. L'âme peut lui parler avec une confiance sans bornes et comme face à face. Il ne s'entoure pas ici de l'appareil terrible qu'il avait lorsqu'il apparut à Moïse sur la montagne[2] ; non, c'est un docteur[3], c'est un père[4], c'est un pasteur[5], c'est un ami[6], c'est un frère[7], c'est un époux[8], avec avec lequel l'âme s'entretient doucement et sans crainte. En sa présence une volupté douce et sainte s'empare d'elle, parce que c'est lui qui a dit : Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et qui ployez sous votre fardeau[9].

C'est là qu'elle oublie le monde et tous les combats du

[1] Voyez dans *les Entretiens sur différents sujets* du cardinal Wiseman, l'exposition de cette pratique catholique ; elle y est traitée de main de maître.

[2] *Exod.*, XXXIII, 11.

[3] *Luc.* X, XXXIX.

[4] *Luc*, XV, 13.

[5] *Joan.*, XI, 14.

[6] *Luc*, XII, 4 ; *Joan.*, XV, 15.

[7] *Hebr.*, II, 11 ; *Matth.*, XXVIII, 10.

[8] *Matth.*, XXV, 6.

[9] *Matth.*, XI, 28.

monde. Sans doute la tempête rugit encore autour des hautes fenêtres de la maison de Dieu où prie cette âme, mais sans pouvoir pénétrer à l'intérieur. Sans doute l'angoisse et le besoin, la douleur et le poids de la vie durent encore, les tentations et les combats mugissent toujours autour du cœur, mais le calme règne au fond de l'âme; elle a trouvé son asile, comme le passereau trouve sa demeure et la tourterelle son nid. Que vos tabernacles sont aimables, Seigneur Dieu des armées, mon roi et mon Dieu[1]!

Un feu particulier émane de ce Dieu présent sur l'autel, et notre cœur brûle près de lui, comme les disciples d'Emmaus sentaient le leur brûler dans leurs poitrines en présence du Seigneur, bien que les yeux de leur corps demeurassent fermés et qu'ils ne le reconnussent point. Telle est l'ardeur de ce foyer de l'amour divin, qu'il lance dans les cœurs froids des hommes des étincelles capables d'y allumer la flamme d'un amour réciproque. Il faut que Dieu nous aime le premier pour éveiller en nous l'amour, comme une mère l'éveille dans le cœur de son enfant par les prévenances de sa tendresse, afin que, sortant de notre sommeil, nous l'aimions à notre tour. C'est à cette source de saint amour que croissent les lis de la virginité, qui s'unit exclusivement et pour toujours à Jésus-Christ. C'est là que les cœurs puisent le courage de se faire pauvres avec Jésus-Christ, pauvre lui-même dans sa crèche; c'est là que les frères apprennent à s'aimer comme Jésus-Christ les aime,

[1] *Ps.* LXXXIII, 4.

de là qu'ils tirent assez de force pour se consacrer au service des malades et des pauvres. Partout où le saint Sacrement manque, la charité qui fait les saints, et qui condescend aux plus profondes misères pour les guérir, manque également[1]. C'est là que se guérissent toutes les blessures, que se mûrissent les grandes résolutions, de là que partent toutes les actions d'un héroïsme saint et vainqueur du monde. Et le fidèle ne s'en retourne jamais de là, sans avoir entendu une voix pleine de mystère, sans s'être enrichi d'une force surnaturelle[2], sans remporter dans son âme un profond désir de revoir le lieu de son repos, sorte de nostalgie sainte qui ne cesse de le rappeler là où est son Dieu et son souverain bien.

Il n'existe pas sur la terre de fête si sainte et si sublime que celle de *l'adoration perpétuelle* dans l'Eglise catholique. Quand même Jésus-Christ s'offrirait à nous visiblement, quand le ciel s'ouvrirait et que l'Eternel nous apparaîtrait dans tout l'éclat de sa divinité, est-ce qu'il pourrait faire plus qu'il ne fait? Nous comprenons maintenant pourquoi le catholique aime son église, pourquoi il l'orne comme une fiancée, pourquoi il emprunte, à cette fin, à la terre et aux éléments leurs dons les plus riches, aux prairies leurs fleurs odorantes, à la mer ses perles, aux pays lointains leur or et leurs pierres précieuses; pourquoi enfin il ne trouve rien d'assez précieux

[1] L'Eglise catholique a seule le secret de produire des saints et de relever les pécheurs les plus bas tombés; des protestants, comme Feuerbach, l'avouent. Cf. Dœllinger, *l'Eglise et les Eglises,* p. 194.

[2] Cyrill. Alexand. I, 793. *V.* 389, éd. Migne.

pour l'embellir. Et de même qu'à travers les espaces célestes, les étoiles forment un concert sans fin en l'honneur du Dieu qui les créa, comme dans l'Eglise triomphante, les vingt-quatre vieillards se prosternent devant l'Agneau, faisant entendre en son honneur un cantique de louange éternelle[1], ainsi de tous les points de la surface de la terre s'élève jour et nuit, dominant tous les bruits d'un monde pécheur et blasphémateur, un immense concert d'actions de grâce et d'adoration jusqu'au Dieu qui s'est fait homme et qui habite maintenant encore parmi nous dans le très-saint Sacrement de l'autel. Que les siècles s'écoulent, que des myriades d'hommes naissent et meurent, le chant de l'adoration continue à retentir puissamment au-dessus du torrent des douleurs et des révolutions de ce monde : A celui qui est assis sur le trône, et à l'Agneau, bénédiction, honneur et gloire à jamais[2].

L'Eglise possède sur son autel le corps du Seigneur; mais là où se trouve le corps du Seigneur, là aussi se trouve son Esprit, le Saint-Esprit, l'Esprit de vérité, de la vérité infaillible et divine. L'Eglise donc possède la parole de vie, à qui donc irons-nous, sinon à elle? Le Christ s'est donné à l'Eglise jusqu'à la fin du monde, le Christ ne meurt pas; par conséquent, l'Eglise dans laquelle réside le Christ ne peut mourir ni s'éteindre comme meurent et s'éteignent les sectes qui s'agitent autour d'elle. On voit par là que la présence sacramen-

[1] *Apocalyp.*, V, 9.

[2] *Ibid*, V, 13.

telle est la base ferme et profonde sur laquelle s'appuie toute l'importance et toute la vitalité de l'Eglise[1].

Un sacrifice a pour conséquence nécessaire un banquet sacré ; et la célébration de la sainte messe se consomme dans la sainte communion. Le banquet sacré formait dans l'ancienne loi et même chez les peuples païens une partie intégrante du sacrifice. La participation aux viandes offertes et consacrées à Dieu devait mettre les participants en communion directe avec la divinité : ils devenaient les convives de Dieu. Une communion avec Dieu, une participation à la divinité dans le banquet du sacrifice, voilà la pensée principale qui est au fond des pratiques religieuses et des traditions de tous les peuples [2]. Ainsi le mystère de la présence de Dieu s'élève jusqu'au plus haut degré, jusqu'à la communion avec Dieu.

Jésus-Christ est l'Emmanuel promis au monde, c'est Dieu avec nous. La promesse est accomplie par la présence permanente du Seigneur sur la terre; toutefois l'accomplissement de la promesse va plus loin. Non-seulement l'homme doit voir son Dieu, non-seulement il

[1] Point de présence réelle de Jésus-Christ, point d'Eglise, point d'institution visible fondée en vue du salut des hommes. Et réciproquement pas d'Eglise visible, pas de Christ, pas de sacrements, pas d'institution pour répandre la grâce. Si le Christ ne vit plus ici-bas que dans le souvenir des hommes, dès lors les sacrements ne sont plus que des signes rappelant un souvenir, il n'y a plus de communion vraie des fidèles entre eux et le principe de la division est posé. Tout cela, que les protestants le veuillent ou non, est la conséquence de la justification par la foi seule.

[2] *Lévit.*, VIII, 31 ; *Deuteron.*, XIII, 18 ; XVI, 11 ; *I Cor.*, X, 118. — Dœllinger, *Paganisme et Judaïsme*, pag. 209, 535, 811. — Gerbet, *Le Dogme de l'Eucharistie*, p. 18. Lasaulx, *Etudes de l'antiquité classique*.

le doit toucher de ses mains, comme Thomas et Jean, non-seulement il doit embrasser ses genoux comme Madeleine; il doit le recevoir en son propre intérieur, vivre en lui, par lui, de lui, se plonger en lui comme dans un océan de grâce, de force et de sanctification, en sorte que ce n'est plus l'homme qui vit, mais Jésus-Christ qui vit en lui. L'homme souffre difficilement de vivre avec son seul moi, et de son seul moi ; il lui faut un élément divin auquel il puisse se livrer, dans lequel il puisse plonger tout son être et toute sa vie, pour prendre ainsi part à la vie divine. De là le prestige du panthéisme sous les mille formes qu'il revêt, de là le faux mysticisme en Orient et en Occident, de là cet engouement universel du temps présent pour la nature divinisée. C'est toujours la créature qui tend les bras à Dieu en suppliante, qui fait effort pour retourner au principe aimant d'où elle est sortie, qui veut puiser la vie à sa source profonde, mais qui embrasse un fantôme qu'elle prend pour Dieu, qui se saisit de la mort et du néant en croyant prendre la vie et l'immortalité.

Il n'y a que Dieu seul qui vive de soi-même ; parce qu'il possède la vie en soi [1], parce qu'il est la vie même, le principe et la source de toute vie. Il n'en est pas ainsi de la créature : comme elle a reçu la vie d'un autre, elle ne saurait la conserver qu'en se tenant constamment en communion de vie avec cet autre. Dieu puise éternellement sa vie en soi-même, la créature la puise en Dieu. C'est pourquoi il est nommé le

[1] *Joan.*, v, 26 ; *I Tim.*, III, 16.

pain des anges, leur nourriture, leur principe de vie[1]. « J'ai une nourriture invisible », dit Raphaël, « que « les hommes ne peuvent voir[2] ». C'est Dieu qui est cette nourriture, c'est sa connaissance, c'est son amour. L'homme est un esprit incorporé, et son corps a été pris de la terre, c'est pourquoi sa vie corporelle se nourrit de la terre ; étant lui-même terre, il mange la terre transformée en pain et en vin[3]. La nourriture matérielle est le pain de vie qui l'unit avec la terre qui est sa mère ; que ce lien se rompe, que cette constante communion de l'homme terrestre avec la terre vienne à cesser, et l'homme se desséchera comme un arbre, déraciné. Mais l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu[4]. Or, cette parole, ce Verbe de Dieu s'est fait chair, et il s'est donné à nous pour être la nourriture et le soutien de notre vie spirituelle. *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez point mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là vit en moi et moi je vis en lui, et je le ressusciterai au dernier jour*[5]. Dans le pain et le vin l'homme reçoit la force vivifiante de Dieu qui, comme auteur et créateur de l'ordre naturel agit efficacement en eux pour l'entretien de la vie naturelle et terrestre. Sous les espèces

[1] *Ecce panis Angelorum!* Hymn. Eccl.

[2] *Tob.*, XII, 19.

[3] *Corpus alitur ex terra,* dit S. Augustin (*De Sermon. Domin. in mont.* I, 1).

[4] *Matth.*, IV, 4.

[5] *Joan.*, VI, 58.

sacramentelles du pain et du vin le même homme reçoit, avec le corps glorieux de l'Homme-Dieu et en lui, l'Esprit et la vertu de Dieu en tant que Rédempteur et auteur de la vie surnaturelle et supra-terrestre [1]. La manducation est une assimilation, une transformation de la chose mangée en la substance de celui qui la mange [2]. La terre que nous nous assimilons par la nourriture devient une même chose avec nous, devient homme dans le corps de l'homme, animée qu'elle est et pénétrée de l'esprit de l'homme et *hommifiée*. La nature supérieure maîtrise l'inférieure et la fait monter jusqu'à sa vie. Mais le corps glorieux de Jésus-Christ est plus fort que l'homme qui le mange ; c'est pourquoi il s'empare de celui-ci, le change en lui afin qu'il demeure en nous et nous en lui, incorporés à lui et transformés à son image. « Mange », dit saint Augustin, « mais tu ne m'assimileras pas à toi comme une nourriture terrestre; c'est « moi qui *t'assimilerai à moi-même* [3] ». Par le péché, l'homme est devenu charnel, et son esprit a été soumis à la chair ; mais le Christ est Dieu incarné, et en lui la chair est devenue spirituelle, céleste, divine, et le véhicule de toute grâce et de toute gloire. Comme dans le saint Sacrement il s'unit à nous de la façon la plus intime et nous pénètre de lui-même en nous élevant jus-

[1] Les effets que produit le pain dans la vie naturelle, la sainte communion les produit dans la vie surnaturelle : *Sustentando, augendo, reparando, delectando*. Eugen. IV *Ad Armen.*

[2] *Catechism. Rom.*, P. II, c. 4, qu. 18.

[3] *Confess.*, VII, 10. — *Concil. Trident.*, sess. XIII, cap. 2. — *Catechism. Rom. l. c.*, qu. 46.

qu'à lui, c'est donc la fête même de notre glorification et de notre édification que nous célébrons dans la sainte communion; c'est le principe de toute sainteté que nous recevons en nous, c'est le gage certain de notre béatification future.

Le contact de son corps virginal consacre notre chair mortelle et guérit les blessures brûlantes de notre sensualité ; il marche sur les flots soulevés de notre cœur, il commande, et il se fait un grand calme [1]. Le corps glorieux de Notre-Seigneur en venant en nous dépose un germe lumineux de résurrection et d'incorruptibilité dans la chair corruptible de l'homme [2], lequel sans cesse arrosé et fécondé par le sang de celui qui est déjà ressuscité, se développe dans le secret et hors de la portée de tout œil mortel : forme céleste sous une enveloppe périssable, corps de lumière dans un corps de mort, type de gloire future se dérobant derrière le voile de la chair fragile jusqu'au jour où ce voile étant tombé et ce corps de mort rejeté comme un vieux vêtement, la sublime ressemblance du prototype divin se montre dans tout l'éclat de sa vie cachée en Jésus-Christ [3], et l'homme intérieur s'envole transfiguré dans le séjour de la gloire.

[1] *Catechism. Rom.*, *l. c.*, qu. 51. Greg. Nyss. *Orat. Catechum.*, c. 37. *Vita Moys.*, p. 245. Cyrill. Alexand., *in Joan.*, VI, 57.

[2] Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. LXXIX, art. 2. Chrysost., *Hom.* XXIV, 4, *in I Cor.* Ambros., *in Luc*, X, 49. Cyrill. Alexand., *in Joan.*, VI, 35 ; VI, 52, 57. Ignat., *ad Eph.* c. 2. — « Le corps nourri de la sainte Eucharistie est confié à la terre comme incorruptible et destiné à ressusciter à l'immortalité ». (Saint Iren., *l. c.*)

[3] *Col.*, III, 3.

O saint banquet ! s'écrie l'Eglise, dans lequel c'est le Christ qui sert de nourriture aux convives, dans lequel est célébrée la mémoire de sa passion, l'esprit comblé de grâces et remis le gage de la gloire éternelle !

Non-seulement la présence de Jésus-Christ dans le saint Sacrement a contenté la tendance naturelle de l'homme à désirer la présence visible de Dieu, et fait tomber tous les sanctuaires des fausses divinités, non-seulement tous les sacrifices de l'ancien monde ont trouvé dans celui de Jésus-Christ leur plénitude, mais le saint Sacrement est encore pour l'homme un banquet que Dieu même prépare, dont Dieu est lui-même l'aliment. Ainsi la communion est l'acte souverain de l'amour infini, acte dont l'Incarnation comprend en soi les mystères. Le Christ est *le premier-né d'entre ses frères;* sous lui comme sous son chef doit se rassembler le grand corps de l'humanité [1], qui est devenue en lui et par lui un seul et même corps, son corps ; et comme il est, lui, uni de la manière la plus intime à Dieu, ce corps se trouve ainsi plongé dans un océan de vie divine et de béatitude divine. Comme le Père est en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en son Père, ainsi par la sainte communion Jésus-Christ est en nous et nous en lui. Donc le royaume du ciel est venu pour nous ; car en quoi consiste le ciel, sinon à n'être plus qu'un avec Dieu, ici-bas sous le voile du mystère, là-haut face à face [2] ?

[1] *Ephes.*, I, 10 ; *Col.*, I, 15 ; II, 19.

[2] Cyrill. Alexand., *in Joan.*, XI, 11 ; *Dialog. de Trinit.*, p. 407.

L'homme placé sur la frontière des deux mondes, celui de l'esprit et celui de la matière, a été créé comme un médiateur dans le royaume de la nature. En se faisant homme et en prenant place dans la création, le Verbe de Dieu a uni à lui-même, glorifié et déifié toute cette création ; il est donc devenu médiateur entre Dieu et le monde. En se donnant à nous dans la sainte communion il remplit en chacun de nous son rôle de médiateur, entre vous qui êtes tout péché et votre Dieu qui est la sainteté même, entre votre infirmité et sa toute-puissance, entre votre pauvreté et la richesse du ciel; il revêt votre bassesse de l'éclat divin de sa gloire, il enveloppe votre corps d'un rayonnement céleste, et son humanité communique sa gloire à la vôtre. Dans l'homme la matière a été élevée à la vie de l'esprit; dans le Christ toute la création l'a été à la vie de Dieu, et l'humanité placée devant le trône de Dieu. Ce qui s'est accompli dans le chef par l'Incarnation doit, par le banquet sacré, se continuer, s'achever et s'étendre sur tous les membres du corps dans un cercle toujours plus vaste, afin que tous retournent à Dieu par ce chef, ne soient qu'un avec Dieu et jouissent de la gloire en Dieu. Il s'était déjà uni à la nature humaine d'une manière très-intime et telle que sa sagesse était seule capable de l'inventer, son amour de la désirer, et sa toute-puissance de l'accomplir. Et maintenant il s'unit avec chaque membre de l'humanité d'une manière si parfaite dans le pain mystérieux de l'Eucharistie, que lui seul

— Hilar. *De Trinitat.*, VIII, 15. Greg. Nyss. *Orat. Catech.*, c. 37. Cf. Petav. *De incarnat.*, XII, 17. Suarès (*l. c. Disput.* LXIV, sect. 2) : *Christus quasi quodam corporali amplexu apprehenditur.*

encore pouvait concevoir l'idée d'une union semblable [1]. Cette union, cette pénétration mutuelle et cette fusion de l'homme avec Jésus-Christ est si intime, si ineffable, que l'union du Père éternel avec son Fils unique en est l'exemplaire, selon le témoignage du Seigneur lui-même. La société du mariage si intime cependant, n'est qu'une faible image de cette union mystique que Dieu contracte avec l'âme en état de grâce, festin des noces de l'Agneau d'une sainteté si inénarrable [2], que le Saint-Esprit seul, et non l'homme, a pu trouver des paroles pour l'exprimer dans le Cantique des cantiques [3].

Jésus-Christ dans le très-saint Sacrement est le terme et la fin de toutes les voies de Dieu sur la terre. Il est le premier-né ; et nous sommes ceux qu'il a régénérés par les sacrements et surtout par le sacrement de l'autel, couronnement de tous les autres. Dans le saint Sacrement la plaie du côté de Notre-Seigneur est toujours ouverte, cette plaie d'où a coulé [4] et coule encore le sang duquel est née l'Eglise, par lequel elle renaît tous les jours et se conserve. Le saint Sacrement est le lien, lien divin et humain, visible et invisible, qui unit tous les membres de l'Eglise à Jésus-Christ et entre eux. Le saint Sacrement est le cœur de l'Eglise, cœur qui donne l'impulsion à la vie surnaturelle et fait circuler les flots du salut dans tous les membres. Son premier

[1] Cf. Joan. Chrysost., *In ascens. Dom. Hom.* XI, 3.

[2] *Apocalyp.*, VII, 7.

[3] Cf. Theodoret, *in Cantic. cantic.*, *n.* 3.

[4] August., *Tract.* XV, 8, *in Joan.*

avénement sur cette terre fut le grand sacrement de l'amour [1], la précieuse aumône du ciel au monde malheureux et inquiet, son incarnation continuée sur l'autel est un don de Dieu pour tout cœur d'homme qui souffre. C'est là que Dieu a mis la vie du monde en général, là qu'il a fixé la source de vie pour chacun en particulier. Dans l'Incarnation, c'est le genre humain tout entier qu'il a fait remonter vers Dieu; dans le banquet sacré, c'est l'homme dont il s'empare individuellement pour l'emporter dans le sein de Dieu. Le saint Sacrement est ainsi le sein maternel de l'homme, qu'il dépouille de sa vie terrestre pour le régénérer dans la vie divine; sa chair sacrée avec son sang divin, voilà la semence que le Sauveur jette dans le sillon des siècles et qui fait germer puis mûrir la vie divine. Et à travers le grand corps de l'Eglise composé de tant de myriades de membres qui, déjà consommés en perfection, sont devant le trône de l'Agneau et de tant d'autres myriades qui luttent encore sur la terre, circule un torrent de vie mystérieuse, qui est son sang.

Maintenant nous voyons l'accomplissement de cette parole qui sert d'introduction à l'institution du saint Sacrement : Et comme il aimait les siens, il les aima jusqu'à la fin. L'amour qui l'avait fait descendre sur la terre, et lui avait fait trouver ses délices à être avec les enfants des hommes, a touché tous les buts où tend l'amour [2]. Il n'y a pas de bornes que le Sauveur n'ait

[1] *I Tim.*, III, 16.

[2] « J'ai désiré d'un grand désir de célébrer cette pâque avec vous ». *Luc*, XXII, 15.

franchies, il ne trouve pas de repos qu'il n'ait changé le cœur de l'homme en une crèche pour s'y reposer, en un trône d'où il répand la grâce jusqu'à ce qu'il ait attiré à soi le fils de la poussière, qu'il l'ait embrassé avec un amour ardent, comme la mère embrasse son enfant et se donne toute à lui.

« Vous serez comme Dieu », dit le tentateur à nos premiers parents. Le paganisme, avec sa manie de diviniser la nature et les hommes, avec ses héros et ses apothéoses, la fausse spéculation philosophique avec ses rêves panthéistiques, toute cette longue nuit dans l'histoire de l'humanité, tout cela trouve son explication dans ces paroles. Ce que le tentateur avait promis frauduleusement aux premiers hommes comme devant être le fruit de leur indocilité et de leur désobéissance, ce qu'ils devaient trouver selon lui dans la jouissance exclusive de la nature, leur a été donné en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; il leur a été donné de participer à la nature divine par la voie de la foi, de l'humilité et de l'abnégation.

Tout a été donné à la créature de ce qu'elle pouvait désirer de Dieu, de ce que Dieu pouvait donner à la créature. Il s'est donné lui-même, et avec lui il a donné le ciel; le paradis est revenu sur la terre avec l'arbre de vie au milieu, afin de nous nourrir pour l'immortalité.

Maintenant nous comprenons la parole de l'Apôtre : Adam est la figure de celui qui devait venir [1]. Adam est le centre de la création naturelle; le Christ, nouvel Adam,

[1] *Rom.*, v, 14. Tertull., *C. Marcion*, II, 4.

unit en sa personne Dieu, l'homme et la nature. Adam est le père et le chef de la race selon la nature ; le Christ est le chef des élus et le Père de l'éternité. En Adam tous sont morts : en Jésus-Christ tous ont été consacrés pour la résurrection. L'histoire des fils d'Adam, c'est la continuation de l'histoire du péché ; l'histoire du règne de Jésus-Christ, c'est l'histoire de Jésus-Christ continuant de s'incarner particulièrement en chaque homme. En Adam vint sur la terre la malédiction avec la mort; en Jésus-Christ est apparue la bénédiction faite homme. Adam devait, à la sueur de son front, arracher son pain à la terre ; par Jésus-Christ ce pain est devenu le festin des noces de Dieu avec nos âmes.

Le saint Sacrement, c'est donc la chaîne mystérieuse dont le premier anneau repose dans le sein de Dieu, et qui tombant du ciel vient toucher la poussière de la terre; c'est ainsi qu'il a tout attiré à lui.

La résurrection, la béatification et la glorification de l'homme en Jésus-Christ a été suivie de la résurrection et de la glorification de toute la création visible; car *l'homme est toute la création en abrégé.* « Et je vis un « ciel nouveau et une terre nouvelle. Car le premier ciel « et la première terre avaient disparu, et la mer n'était « plus. Et moi, Jean, je vis la cité sainte, la nouvelle Jé- « rusalem, qui venant de Dieu, descendait du ciel, parée « comme une épouse qui se pare pour son époux. Et j'en- « tendis une grande voix qui venait du trône et qui di- « sait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; et « il demeurera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu « demeurant lui-même au milieu d'eux sera leur Dieu. « et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux, et la

« mort ne sera plus, ni les pleurs, ni les cris, ni la dou-
« leur, parce que le premier état sera passé.... Et je ne « vis point de temple dans la cité, parce que le Seigneur « Dieu tout-puissant et l'Agneau en est le temple. Et cette « ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par « la lune, parce que c'est la lumière de Dieu qui l'éclaire « et que l'Agneau en est la lampe [1] ».

Maintenant le désir de la nature est satisfait [2]. Dans l'incarnation du Verbe, c'est toute l'humanité qui se trouve unie à Dieu ; dans la sainte communion, c'est chaque homme en particulier qui par le corps du Christ entre en union avec Dieu. Dans l'Eglise des élus, c'est la création tout entière que la vie divine pénètre ; c'est la grande communion universelle qui est là célébrée ; la gloire éternelle du Père éclaire la cité sans tache, le Saint-Esprit la remplit de son souffle ; toute la création délivrée ne forme plus en Jésus-Christ qu'un temple où Dieu habite.

La vie mystique de l'Eglise a sa racine dans le mystère de l'Eucharistie [3]. En lui se trouve déjà supprimée en principe l'opposition essentielle entre l'en deçà et l'au delà, entre le ciel et la terre. Demê me que l'âme bienheureuse du Christ jouissait de la contemplation de Dieu même au milieu des supplices et des opprobres, ainsi est-il encore au sein de son Eglise, même quand la tempête gronde au dehors, même quand la persécu-

[1] *Apocalyp.*, XXI, 1-4, 22, 23.

[2] *Rom.*, VIII, 10.

[3] *Catechism. Rom., l. c.*, qu. 47 et seqq.

tion se déchaîne, et bien que le péché et la misère, la souffrance et la lutte aient toujours une si grande part dans notre vie. Tout est pour l'Eglise. Le ciel et la terre, l'air et la mer, le soleil, la lune et les étoiles, toute la création avec toutes ses puissances et ses secrets, tout lui appartient, parce qu'elle-même appartient à Jésus-Christ [1]. Là tombent les limites de l'espace, et notre regard s'étend jusque dans les profondeurs immenses du ciel; car l'Eglise est déjà en partie dans le royaume de la gloire, Celui qui habite en elle est aussi le chef des élus. Là tombent aussi les limites du temps, et il n'y a plus de passé; car l'Eglise possède Celui devant qui et en qui tous sont vivants, si ancienne que soit leur mort [2]. Là plus de douleur, mais une joie que n'altèrent point les plus fortes tribulations [3]. Là plus de besoins ni de désirs inassouvis; l'arbre de vie dont les victorieux mangent les fruits [4], est planté dans le paradis de l'Eglise et donne ses fruits tous les jours. Là la mort n'est plus une mort, ce n'est plus qu'un passage de l'Eglise à l'Eglise, du ciel de ce côté-ci au ciel qui est au delà. En recevant le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, le mortel se met lui-même plein de confiance sur les épaules du bon Pasteur qui le garde et le protége et le transporte à travers l'affreuse nuit de la mort, et par-dessus l'épouvantable abîme de l'enfer jusqu'au bercail éternel. Et ce que nous aurons

[1] *Cor.*, III, 22.

[2] *Joan.*, II, 25.

[3] *II Cor.*, VII, 4.

[4] *Apocalyp.*, II, 7.

fait sur la terre, nous continuerons de le faire toute l'éternité; nous l'aimerons, nous le louerons, nous l'adorerons; seulement le voile qui nous le dérobait est tombé : Dieu est tout en tous.

Là se clôt de la vie la course circulaire qui vient de Dieu, se passe en lui, retourne à lui, cercle mystérieux de toute religion. La fin a rejoint le commencement, la créature est revenue s'unir à Dieu; l'Incarnation de la divinité riche de grâces accomplit sa consommation dans la déification de l'humanité glorifiée.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE QUATORZIÈME.

I.

Nous allons ajouter ici le résumé de tout le discours du Seigneur prononcé à l'occasion de l'institution du saint Sacrement, et rapporté en saint Jean [1] :

Le Seigneur reproche aux Juifs la bassesse du motif qui les fait venir à lui ; il les avertit (27) de songer à se procurer une nourriture immortelle, qu'il leur donnera. Ici Notre-Seigneur prend occasion du pain sensible pour parler du pain vivant, de même que la naissance corporelle et l'eau naturelle lui avaient servi de transition dans les entretiens avec Nicodème et la Samaritaine, pour élever leur esprit plus haut. Il venait, par la multiplication des pains (1-18), de se montrer comme le Maître de la nature, et en marchant sur la mer (18-26), de faire voir qu'il avait l'empire sur les lois physiques. La nourriture qu'il leur donnera n'est pas seulement son incarnation ; car celle-ci est déjà réalisée à l'instant où il parle, et cette nourriture ne sera donnée que plus tard. Les Juifs entendent les paroles du Seigneur dans le sens d'une nourriture effective (31-34), et ils demandent par quels moyens ils pourront se procurer cette nourriture (28). Le Seigneur leur dit à quelle condition ils l'auront, ce sera s'ils croient à sa mission divine (29). Les Juifs veulent voir un miracle pour croire en lui, et à ce propos ils rappellent le miracle de Moïse faisant descendre pour leurs pères du pain du ciel (30, 31). Alors Jésus-Christ leur apprend que le vrai pain du ciel est donné par le Père (32, 33). Les Juifs demandent de ce pain (34), mais ils prennent toujours les paroles qu'ils entendent dans un sens tout matériel, comme la Samaritaine. Jésus dit qu'il est lui-même

[1] VI. 26.

ce pain (35), et il ajoute que la foi est le moyen d'avoir ce pain, principe de vie pour le monde (35-40). Les Juifs détrompés ne montrent aucune disposition à suivre le Seigneur dans la nouvelle voie qu'il leur indique (41, 42). Le Seigneur leur reproche leur incrédulité, confirme ce qu'il vient de dire (43-52), et revient (52) par forme d'explication sur ce pain qu'il a promis de donner (27). Ce pain, c'est sa chair et son sang. Ses paroles scandalisent de nouveau les Juifs qui les prennent encore dans un sens grossièrement matériel. Le Seigneur (52-59) précise la manière selon laquelle son incarnation, principe vital universel et donné comme tel au monde par le Père, se communique à chaque homme en particulier, devient pour chacun de nous un principe vital individuel, et cela par la manducation de son corps et de son sang qu'il donnera au monde comme la consommation de son œuvre.

C'est pourquoi la résurrection des corps est présentée comme le fruit immédiat de cette intime union en vertu de laquelle *le Christ demeure en l'homme, et l'homme dans le Christ*. Le corps glorieux du Rédempteur, en se communiquant à nous réellement, devient le germe de notre résurrection et de notre glorification [1].

S'il n'était question que de relations purement spirituelles et morales, et non d'une communication réelle du corps du Sauveur, il serait tout à fait hors de propos de parler ensuite de la résurrection des corps [2]. La négation de la présence réelle est le fruit de ce faux spiritualisme qui nie aussi la réalité du corps du Christ dans l'Incarnation, doctrine que l'évangéliste saint Jean combattait déjà [3], et qui conduit nécessairement à nier la résurrection des corps en abondant dans le sens du rationalisme moderne (Cf. Iren. *Contr. Hæres.*, IV, 18, 5). Hase cite ce passage de saint Irénée, mais il le mutile (*Polémique*, page 455).

II.

« Quand on considère la nature de la doctrine de la transsubstantiation », dit un écrivain protestant contemporain (Rodatz), « on est obligé d'avouer que les objections faites contre la communion sous une seule espèce, sont assez insi-

[1] Cf. Ignat. *Ephes.*, C, 20 : Φαρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.

[2] Cf. Olshausen, *i. h. l.*

[3] *I Joan.*, IV, 2.

gnifiantes sous le rapport sacramentel. De ce que le corps se manifeste sous l'espèce du pain et le sang sous celle du vin, il ne s'ensuit nullement que celui qui ne reçoit que l'une ou l'autre espèce ne reçoit aussi qu'une moitié du Christ. En effet, la foi au miracle de la transsubstantiation ne porte pas sur l'élément corporel qui est dans le Christ, mais sur l'élément divin communiqué par le véhicule corporel, et une doctrine, comme celle de la transsubstantiation qui exige le sacrifice complet des sens et de la raison, n'a certainement rien à craindre d'une objection consistant à dire que la dualité des éléments corporels doit entraîner la division et le partage de la nature divine. D'ailleurs la transsubstantiation est, d'après la doctrine catholique, la fin et le but de la consécration : l'effet sacramentel suit immédiatement, et comme la consommotion physique perd ensuite son importance (?), il peut y avoir, quant à la forme extérieure de cette consommation, une certaine latitude qui n'intéresse aucunement l'efficacité du sacrement, et il doit certainement être permis à l'Eglise de préciser par une règle fixe ce qu'il y a là de facultatif et d'indifférent [1]. Si donc les catholiques s'étonnent de la gravité que les Luthériens attachent à cette question et de l'opiniâtreté avec laquelle ils persistent à reprocher à la communion catholique de n'être pas chrétienne, s'ils voient là une inconséquence blâmable, puisque d'accord sur le principal, c'est-à-dire sur la présence substantielle du Christ, on se divise sur l'accessoire, il faut avouer que l'enseignement des Luthériens prête assez le flanc à cette accusation ».

Gerson, cité par Mansi [2], justifie par toute une série de raisons le règlement, adopté par l'Eglise, de la communion sous une seule espèce. La sainte Eucharistie n'a jamais été conservée que sous une seule espèce, et au moins jusqu'au VII[e] siècle on ne l'offrait jamais aux malades que sous une seule espèce.

III.

Le Seigneur s'est exprimé, dit saint Hilaire [3], de manière à exclure toute incertitude, car il a dit : *Afin qu'ils soient un, comme nous sommes un, afin qu'ils soient consommés en un* [4]. Je le demande, le Christ est-il en nous par la réalité de sa nature

[1] C'est ce qu'elle a fait. *Concil. Trident.*, sess. XXI, can. 11.

[2] *Coll. Concil.*, XXVIII, p 431.

[3] *De Trinitat.*, VIII, 13-18.

[4] *Joan.*, XVII, 22, 23.

ou seulement par l'accord de notre volonté? Car si le Verbe s'est fait chair en réalité et que nous recevions aussi en réalité le Verbe fait chair dans le banquet sacré, comment admettre qu'il ne soit pas en nous selon sa nature, puisque par sa naissance comme homme il s'est approprié d'une manière inséparable la nature de notre chair, et qu'il nous communique la nature de sa chair, afin de nous rendre dans le sacrement participants de sa nature éternelle? Ainsi nous sommes tous un, parce que le Père est dans le Christ et le Christ en nous. Par conséquent quiconque niera que le Père soit de sa nature dans le Christ, devra d'abord nier qu'il soit lui-même dans le Christ et le Christ en lui, car la présence du Père dans le Christ et celle du Christ en nous fait que nous sommes tous un en eux. Que si le Christ a pris en toute vérité la chair de notre corps, et si celui qui est né de la Vierge Marie est vraiment le Christ, si encore nous recevons en toute vérité la chair de son corps dans le sacrement, et qu'ainsi nous soyons un, parce que le Père est en lui et lui en nous ; comment peut-il être seulement question d'une simple union de volonté, lorsque c'est la nature qui se communique par le sacrement, qui est un sacrement d'unité parfaite ?..

Il est donc en nous par sa chair, et nous en lui, et avec lui nous sommes en Dieu. Si le Christ n'avait voulu parler que d'une union de la volonté, pourquoi aurait-il exposé [1] la gradation suivant laquelle s'accomplit l'union? S'il l'a fait, c'est afin que nous croyions que de même qu'il est en son Père par la nature de la divinité, ainsi sommes-nous en lui par l'effet de sa naissance corporelle, ainsi est-il à son tour en nous par l'effet des sacrements; c'est afin de nous apprendre quelle parfaite union s'accomplit par ce divin médiateur, puisque Celui en qui nous sommes est lui-même dans son Père, et que tout en demeurant dans son Père il demeure néanmoins en nous; c'est afin que nous sachions jusqu'à quel point nous sommes consommés dans l'unité avec le Père, puisque le Christ est en lui naturellement (substantiellement) par sa filiation, que nous sommes nous-mêmes dans le Christ par notre nature qu'il a prise, et qu'il est en nous par sa nature que nous recevons dans le sacrement... Il vit par son Père [2], et comme il vit par son Père, ainsi vivons-nous par sa chair... Le principe de notre vie, c'est donc que nous ayons en nous la chair de l'Homme-Dieu, de Jésus-Christ, qui habite en nous par sa chair; et nous vivons en lui de la même manière qu'il vit en son Père. Il vit par son Père, parce que sa filiation ne lui a pas conféré une nature étrangère ou sépa-

[1] *Joan.*, XIV, 19.

[2] *Joan*., VI, 57, 58.

rée : ce qu'il est lui vient de son Père, sans qu'il soit séparé de lui par quelque dissemblance de nature; car il a en lui-même, par sa filiation, son Père dans la vertu de sa nature... Ainsi donc, avec le Fils et par lui nous sommes unis avec le Père, non pas seulement par la piété et la bonne volonté, mais c'est par la dignité du Fils, laquelle nous a été communiquée, c'est par le Fils, qui habite en nous selon sa chair, que nous sommes surtout unis avec lui corporellement et inséparablement; c'est un mystère de réelle et naturelle union que nous avons à soutenir contre les hérétiques.

Saint Cyrille d'Alexandrie parle de même [1] :

Une fois établie l'unité de nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit, voyons comment nous sommes corporellement et spirituellement un avec Dieu. Le Fils unique, qui est engendré de l'essence de Dieu le Père et qui porte entièrement dans sa propre nature celui qui l'a engendré, s'est fait chair; il s'est uni par une union ineffable à notre nature, et avec ce corps d'argile il a voulu ainsi réunir en sa personne ce qui était par nature infiniment séparé, Dieu et l'homme, et rendre les hommes participants de la divinité... Afin donc que nous parvinssions à l'unité avec Dieu, le Fils unique a trouvé dans sa sagesse et d'après le conseil du Père une voie admirable. Avec un corps qui est le sien, bénissant les fidèles par la sainte communion, il fait de tous un seul et même corps avec lui-même et entre eux (συνσώμους)... Nous sommes donc tous un dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, par l'unité de relation et par la conformité dans la piété, et surtout par la communion du corps sacré de Jésus-Christ et du même Saint-Esprit.

[1] *In Joan.*, XI, 11. Nous rencontrons la même pensée en saint Cyrille de Jérusalem (*Catéch. Mystag.*, IV), en saint Grégoire de Nysse (*Orat. catéch. magn.*, C, 37), en saint Jean Chrysostome (*Hom.* XLVI, *in Joan. Hom.* XXIV, *in Ep. I Cor.*), en saint Athanase (*C. Arian. Or.* IV), chez Isidore de Peluse (*Ep.* III, 195).

CHAPITRE XV.

CIEL ET ENFER.

La grâce et la gloire. — Le Christ gage de notre gloire. — Caractère surnaturel de la vie future. — La vie future selon le paganisme et le rationalisme. — La contemplation de Dieu. — En quoi elle consiste. — Ses suites. — La vie éternelle. — Objection du rationalisme. — Il n'y a pas de progrès à l'infini. — Différences dans la béatitude. — L'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre. — La vénération et l'invocation des saints. — L'enfer. — Eternité des peines de l'enfer. — Enseignement de l'Ecriture. — Fausseté de la doctrine d'une réintégration universelle. — Justification du dogme catholique. — La justice de Dieu, sa miséricorde, sa sagesse. — Les méchants ne seront pas anéantis; ils ne se convertiront pas. — Genre des peines.

Le ciel et la terre, la création et la rédemption, la grâce et la liberté, l'ordre naturel et le surnaturel, la manifestation de Dieu dans l'histoire du monde aussi bien que son action secrète dans les cœurs des hommes, que veulent toutes ces choses, à quelle fin tendent-elles ?... A la vie éternelle et bienheureuse; car : « C'est pour nous « autres hommes et pour notre salut qu'il est descendu « du ciel [1] ». L'Incarnation de Dieu dans le Christ était le but et le centre où tendaient les aspirations de l'ancien monde, et que les événements de l'histoire préparaient déjà longtemps à l'avance; c'est le point culminant de

[1] *Symbol. Apost.* — *I Pet.*, I, 9 : « La fin de votre foi, c'est le salut des âmes ».

l'histoire, où la plénitude de la grâce apparaît, où le ciel et la terre se rencontrent. Par l'Incarnation, c'est l'humanité qui s'est engrenée par son centre à la vie bienheureuse et éternelle de Dieu ; à partir de là l'humanité y entre de plus en plus, s'englobant toujours davantage dans le corps mystique de l'Homme-Dieu, l'Eglise, qui l'unifie, la régénère et la délivre, la consacre et la sanctifie, qui lui communique *la semence de Dieu*[1].

Ainsi possédant et étant elle-même le corps du Christ, l'Eglise possède la vie éternelle ; car la grâce est la racine et l'enveloppe de la gloire ; mais « ce que nous serons un « jour n'est pas encore révélé[2] »; un voile recouvre encore la beauté surnaturelle de nos âmes ; tant que nous demeurerons dans la chair, nous ne verrons pas Dieu à visage découvert[3]. Vue sans voile, l'éternelle beauté de Dieu nous entraînerait invinciblement à l'aimer ; notre volonté serait à jamais fixée, nous jouirions de l'impeccabilité, qui est le partage exclusif des élus, la récompense après le travail, la couronne après le combat[4]. Tant que nous serons dans le domaine des choses visibles, il nous faudra combattre et souffrir, à l'exemple de notre Chef, qui, durant les jours de son passage sur la terre, mena une vie de dépouillement et d'abaissement[5]. Comme le Chef de l'Eglise dut livrer à la mort de la croix son propre

[1] *Joan.*, III, 9.

[2] *I Joan.*, III, 2.

[3] *II Cor.*, III, 18.

[4] Thom., *C. Gent.*, IV, 92 Anselm., *Proslog.*, c. XXIV. Basil., *De Spir. sto.*, c. 9.

[5] *Marc.*, VI, 3. *Philipp.*, II, 8, 9.

corps avant de parvenir à la résurrection et à la gloire, ainsi l'Eglise, son corps mystique, ne verra luire le jour de la transformation glorieuse, qu'après qu'elle aura combattu jusqu'au bout le combat de cette vie, et que le dernier membre du corps mystique aura été consommé par la charité, la lutte et la souffrance, en la ressemblance du Chef [1]. Quand la fin sera venue, que l'œuvre du salut sera pleinement achevée, c'est alors que l'Eglise, à l'exemple de son divin Sauveur, ne souffrira plus, ne combattra plus, mais triomphera durant l'éternité. La consommation de l'Eglise sera celle de toute la création [2]. A l'avénement du Rédempteur, le ciel et la terre, toute la création vint lui faire hommage et recevoir de lui la consécration de l'espérance; il convient donc que toute la création reçoive aussi la grâce de la Rédemption, il faut qu'il y ait *un nouveau ciel et une nouvelle terre*.

Comme les premières paroles de la Genèse forment le début majestueux de l'histoire du règne de Dieu sur la terre, ainsi le dernier des livres saints, l'Apocalypse de saint Jean, qui en décrit à grands traits la consommation, est la digne conclusion de cette grande histoire. *Venez, Seigneur Jésus*, telle est la dernière parole de l'Apocalypse, la dernière de toute la sainte Ecriture, le dernier soupir de tous les cœurs, le constant appel de l'humanité depuis le commencement de la création. Tout se tourne

[1] *Quia resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens jam non moritur. ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur.* (Thom. Aquin, *Summa theol.*, Suppl. qu. LXXVII, art. 1.)

[2] *Rom.*, VIII, 18, 24.

vers ce but souverain, tout s'y rapporte et y sert. *Le salut des âmes,* voilà ce qui forme dès le commencement l'âme de la doctrine sainte et de l'histoire, voilà ce dont l'accomplissement marquera la fin de toutes choses.

La doctrine de l'Eglise s'étend aussi bien sur la destinée de chaque individu immédiatement après son départ de ce monde, que sur la fin dernière de l'humanité prise en masse, et sur la consommation finale de l'univers créé. Entendons d'abord les définitions doctrinales de l'Eglise sur ce sujet.

« Toute âme pure de péché », est-il dit dans le Concile de Florence [1], « est aussitôt admise dans le ciel et voit « Dieu dans sa Trinité, tel qu'il est, selon la mesure de ses « mérites, l'une d'une manière plus parfaite, l'autre d'une « manière moins parfaite [2]. Cette vision de Dieu ne ré- « sulte aucunement des seules forces de la nature [3], elle « a lieu d'une façon surnaturelle, et n'empêche pas que « Dieu ne reste incompréhensible pour tout esprit créé [4] ». C'est en ces termes que l'Eglise a précisé ce que l'Ecri-

[1] *In decreto Unionis* (ap. Labb., t. XIII, col. II, 67) : *Credimus... illorum animas, qui nullam omnino maculam incurrerunt, in cœlum mox recipi et intueri ipsum Deum trinum et unum sicuti est.* (Concil. Trident., sess. XXV. De invoc. sanct.)

[2] *Concil. Lateran.,* IV. Cap. « Firmiter ». *Concil. Trident.,* sess. VI, can. XXXII. *Profess. Fid. Græc. a Gregor. XIII,* ed. Const. « Benedictus Deus » (1336) : *Sancti vident divinam essentiam visione intuitiva et faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente.*

[3] C'était la doctrine des faux mystiques du XIVe siècle, des Beghines et des Beghards. Cf. *Thes. damn. a Congreg. Inquis.,* d. 18 sept. 1861. Th. I, II.

[4] *Concil. Lateran.,* IV, cap. « Firmiter ».

ture nous apprend presque à chacune de ses pages, et ce que les Pères et les Docteurs de l'Eglise ont de tout temps enseigné.

Là où je suis, dit le Seigneur [1], *là doivent être aussi mes serviteurs.* Quiconque aura été fidèle en une petite charge, le Seigneur le proposera à une plus grande, et *il entrera dans la joie de son Seigneur* [2], et sera aussitôt après cette vie mortelle admis en présence du Christ. Il s'agit *d'entrer dans la vie éternelle* [3], *de prendre possession du royaume qui a été préparé dès le commencement* [4]. Les élus recevront *une couronne immarcessible* [5]. *Ils se reposeront de leurs fatigues* [6]. Dieu essuiera toutes les larmes des yeux de ses *saints,* et *il n'y aura plus ni tristesse, ni plaintes, ni aucune douleur, parce que l'ancien état sera passé et que tout sera renouvelé* [7]. *Toute peine sera changée pour eux en une joie que personne ne leur ôtera* [8]. *Ils verront Dieu* [9], *seront assis sur des trônes* [10], *ils auront part à sa majesté, à sa gloire, à son empire* [11], appelés aux noces de

[1] *Joan.*, XII, 26 ; XIV, 2 ; *II Cor.*, V, 5.

[2] *Matth.*, XXV, 23 ; *Philip.*, I, 23 ; *II Cor.*, V, 8 ; *Hebr.*, XII, 23

[3] *Matth.*, XXV, 46.

[4] *Matth.*, XXV, 34.

[5] *II Tim.*, IV, 6 ; *I Petr.*, V, 4.

[6] *Apocalyp.*, XIV, 13. — Ici se trouve exclue toute idée d'un sommeil des âmes ou d'une attente de la vision béatifique.

[7] *Apocalyp.*, VII, 17.

[8] *Joan.*, XVI, 22.

[9] *Matth.*, V, 7.

[10] *Apocalyp.*, III, 21.

[11] *Matth.*, XIX, 28 ; *Rom.*, VIII, 17 ; *I Cor.*, VI, 2 ; *II Tim.*, II, 11.

l'Agneau [1], *ils connaîtront Dieu, comme ils sont connus eux-mêmes*[2], *ils lui seront semblables*[3], élevés qu'ils seront *à la communauté de la nature divine*[4] ; *ils le verront tel qu'il est* [5], et régneront avec lui d'éternité en éternité [6].

Cette simple esquisse, si superficielle qu'elle soit, nous montre déjà ce qui fait le propre de la béatitude qu'espèrent les chrétiens, ce qui la distingue complétement de la doctrine purement philosophique de l'immortalité de l'âme.

Celle-ci n'est qu'un maigre reste, une misérable ombre de la doctrine chrétienne touchant la vie future, c'est une abstraction vide et incolore en face de l'enseignement concret et plein de vie de la sainte Ecriture.

Quelle idée devons-nous nous faire de la vie éternelle ? Dans sa doctrine comme dans ses faits, le christianisme appartient à un ordre surnaturel et mystérieux. Son essence intime n'est que miracle et que mystère, donc la vie éternelle qui le couronne doit être considérée comme le plus haut miracle, comme le mystère le plus sublime. C'est la fleur épanouie ou mieux encore le fruit mûr de la vie de la grâce dont Dieu a planté la racine dans l'humanité par le Saint-Esprit. S'il est certain que l'essence intime de Dieu est inaccessible au regard de

[1] *Apocalyp.*, XIX. 9.
[2] *I Cor.*, XIII, 12.
[3] *I Joan.*, III, 2.
[4] *II Petr.*, I, 4.
[5] *I Joan.*, III, 2.
[6] *Apocalyp.*, XXII, 5.

l'esprit créé, et ne peut être que l'objet de la foi, il ne l'est pas moins que tant que nous serons renfermés dans les limites et les conditions du temps, cette participation à la nature de Dieu, à sa vie, à sa béatitude demeurera pour nous un mystère ; *car aucun œil n'a vu, aucune oreille entendu, ni aucun cœur éprouvé ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. Il nous l'a seulement révélé par son Esprit*[1]. Un aveugle-né ne soupçonne pas la beauté de la lumière ni l'éclat des couleurs, l'homme dans son état naturel peut encore moins se faire une idée des splendeurs de la vie future. « La gloire, la beauté, la « majesté, qui sera notre bonheur, surpasse toute « pensée, tout sentiment, toute parole. Ce que Dieu « réserve à ceux qui l'aiment est au-dessus de toute « croyance et dépasse de beaucoup notre espérance et « notre amour, nos vœux et nos désirs. Ce bonheur, vous « pouvez bien l'obtenir, mais non l'apprécier, ni le mériter « ni surtout le décrire[2] ».

L'Ecriture a bien essayé de nous le marquer par quelques pâles images empruntées à la nature et à la vie présente, afin d'en éveiller le pressentiment et le désir dans le cœur des fidèles ; mais ces images ne doivent point s'interpréter dans un sens purement matériel, pas plus qu'elles ne peuvent être réduites à un spiritualisme creux[3]. Ce ne sont que des images de l'avenir, néanmoins

[1] *I Cor.*, II, 7, 12.

[2] Augustin., *Serm.* XXXVII.

[3] Les excès où l'on a pu donner dans certaines peintures populaires de la vie future ne justifient nullement les excès opposés d'un rationalisme sentimental qui réduit la riche

elles renferment des analogies au fond desquelles se cache quelque réalité. L'élément essentiellement faux des croyances païennes relatives à la vie future, c'était qu'ils la faisaient consister en des joies sensibles ; de là l'impuissance de ces croyances à servir de fondement a la vie morale, et vraiment digne de l'homme. La philosophie avait beau démontrer au contraire que les joies sensibles ne peuvent être le souverain bien de l'âme [1], la philosophie à son tour montrait son impuissance, incapable qu'elle était de trouver à cette vie future aucun terrain où elle pût plonger ses racines [2], de découvrir la source divine à laquelle s'abreuve cette plante du salut, puisqu'elle ne connaissait point Celui qui a dit : *Je suis la résurrection et la vie* [3].

La substance et le soutien du bonheur céleste, c'est pour nous la vision de Dieu [4]. « Il couronne et il est lui-« même la couronne, il promet et il est lui-même l'objet

matière de l'eschatologie chrétienne à n'être plus qu'un passage d'une étoile à une autre plus belle. Notre Dieu habite dans le pays des vivants ; le rationalisme est enfoncé dans les idées païennes, royaume où l'on ne rencontre que des ombres. Il n'a pas même le mérite d'échapper au reproche d'anthropomorphisme qu'il adresse à la doctrine chrétienne, puisque la vie future qu'il rêve n'est qu'un voyage d'étoile en étoile, voyage où nous conserverons les sentiments que nous avons aujourd'hui, où nous continuerons de vivre d'une vie purement terrestre et matérielle.

[1] Cf. Platon, *Phileb.* p. tot. Aristot., *Ethic. Nic.* X, 2, 4, 5. Cic. qu. *Tusc.*, V, 29 et seqq.

[2] Parlant de ceux dont la vie est d'une *sainteté rare*, Platon (*Phœd.*, p. 114) avoue qu'il n'est pas en état de décrire leur vie dans l'autre monde.

[3] *Joan.*, XI, 25. Cf. Platon. *Phœd.* per tot. Cicer., *Op. cit.*, I.

[4] « Nous le verrons alors face à face ». *I Cor.*, XIII, 12.

« de la promesse, il rémunère et il est lui-même la rému-
« nération, il récompense et il est lui-même la récom-
« pense [1] ». « La récompense céleste », dit saint Bonaventure [2], « consiste essentiellement dans la contemplation, « la jouissance et la possession du souverain bien, c'est-« à-dire de Dieu que les bienheureux verront face à face, « c'est-à-dire à découvert et sans voile ». Ils jouiront de lui dans un ravissement ineffable, ils le posséderont éternellement et la parole de saint Bernard [3] se vérifiera : « Dieu sera pour l'intelligence une plénitude de lumière, « pour la volonté une source de paix, pour la mémoire une vie éternelle et ininterrompue [4] ». *Je serai moi-même ta récompense surabondante*, dit le Seigneur à Abraham ; et il veut dire par là : Je serai l'essence de ton bonheur, et la fin dernière de toute l'économie du salut. « Dieu », dit encore saint Bonaventure, « en faisant « l'esprit raisonnable, l'a placé près de Dieu et rendu « capable de Dieu, en vertu de l'image de la sainte Trinité

[1] (Pseudo) Augustin., *Soliloq.*, XXXVI.

[2] *Brevilog.*, VII, 7.

[3] *In Cantic. cantic.*, serm. XI, 5.

[4] Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien' di letizia,
Letizia, che trascende ogni dolzore.
(Dante, *Paradis*, XXX, 40.)

Cf. S. Thomas (*Supplem.*, qu. XCV per tot.). Nous avons à considérer l'essence du bonheur tantôt sous l'aspect de l'intelligence, tantôt sous celui de l'amour, tantôt sous celui de la joie. Ce triple bonheur, l'école le désigne par le nom de *dotes*, les présents que l'âme reçoit aux noces de l'Agneau ; ils correspondent à la foi, à l'espérance, à la charité sur la terre. Cf. Suarès (*Disputat. theolog.*, tom. IV, Tract. 1, Disput. VII, sect. I. Disp. XI, Sect. 1). *Tantum gaudebunt*, dit saint Augustin, *quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent.*

« dont il porte l'empreinte. C'est pourquoi rien de ce qui « est au-dessous de Dieu ne saurait être la récompense « totale de l'esprit raisonnable ni le contenter. La récom- « pense qui lui est destinée, c'est la ressemblance de la « gloire de Dieu, ressemblance dans laquelle il voit Dieu « clairement par son intelligence, il l'aime pleinement « par sa volonté, il le possède éternellement dans sa « mémoire, en sorte que toute son âme est vivifiée, « alimentée et gratifiée souverainement dans ses trois « principales facultés, étant semblable à Dieu, unie à Dieu, « et se reposant en lui ».

La gloire est donc cette splendeur qui élève les élus jusqu'à la dignité de la ressemblance avec Dieu. La vision de Dieu, avec l'amour et la béatitude qui en sont la conséquence, est quelque chose qui dépasse de beaucoup le pouvoir d'un esprit créé. La créature est séparée de Dieu par une distance infinie [1], et si un acte surnaturel exige un principe correspondant, cela est surtout vrai de la vision de Dieu. L'âme est donc élevée fort au-dessus de la sphère de toute créature, transformée à l'image de Dieu, déifiée en lui et par lui [2], afin que comme nous avons porté l'image de l'Adam terrestre, nous portions de même l'image de l'Adam céleste [3], car sans le secours de Dieu nul ne peut voir Dieu [4]. La cité de

[1] Greg. Naz. *Orat.* II, 75.

[2] *I Cor.*, XV, 49. Cf. Cyrill. Alex., *C. Nestor.*, III, 3.

[3] Nous serons transfigurés en cette même image de clarté en clarté par l'Esprit du Seigneur, pour contempler la face glorieuse du Seigneur. *II Cor.*, III, 18.

[4] Iren. *Adv. Hæres.*, IV, 6; *Ps.* XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Dieu n'a pas besoin du soleil ni de la lune pour l'éclairer, parce que la clarté de Dieu l'illumine [1]. « La divine « essence », dit saint Thomas [2], « surpasse tout ce qu'un « esprit créé peut imaginer, aucune pensée de l'homme « ne peut donc la représenter entièrement et d'une « manière adéquate, parce que toute forme créée est « nécessairement bornée ; il faut donc que Dieu s'unisse « lui-même à l'esprit créé, afin que celui-ci voie Dieu tel « qu'il est. L'essence de Dieu informe elle-même l'esprit « fini, elle devient la forme intelligible de sa connais- « sance ». « Le Saint-Esprit nous transforme, selon une « certaine mesure, en sa propre essence », dit saint Cyrille d'Alexandrie [3], « et c'est ainsi que le Christ se « forme en nous ».

C'est la lumière de la gloire qui se répandant sur l'âme, l'élève et la rend capable de voir Dieu et de jouir de lui. De même que c'est à la faveur de la lumière du soleil que nous percevons les objets sensibles, que c'est par le soleil que nous voyons le soleil, de même encore que c'est à la lumière de la raison que nous connaissons la raison, de même c'est par la vertu de Dieu que nous voyons Dieu [4]. Et comme ceux qui voient la lumière sont

[1] *Apocalyp.*, XXI, 23.

[2] *Summ. theolog.*, I, qu. XII, art. 1, art. 5. Cf. *Contr. Gent.*, III, 53, 54.

[3] *Contr. Nestor.*, III, 2.

[4] Cf. Clément. *Ad. Nostr. de Hæret.* (Dans Labbe Coll. Concil., tom. XI, P. II, Col. 1566.) Thom. Aquin. (*l. c.*, art. 6) : *Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit.* Cf. Suarès, *Disput. theolog.*, I, 1, 4 ; II, 9, 14 et seqq.

plongés dans cette lumière dont ils voient l'éclat, ainsi ceux qui voient Dieu sont aussi plongés en Dieu et participent à sa gloire [1]. De même encore que le feu pénètre une masse de fer, l'embrase et la transforme vraiment en un feu ardent, ainsi en est-il de l'Esprit de Dieu ; quand il s'empare d'un esprit créé, il le pénètre de ses ardeurs divines et le transforme en sa propre image. Voilà l'espèce de clarté et de transfiguration glorieuse que le Seigneur a promise aux siens [2]. Voilà quel est le baptême de feu où l'âme est plongée dans la lumineuse et pure clarté de l'Esprit divin qui l'enveloppe et la pénètre pour consumer et détruire tout ce qu'il y a en elle de terrestre et de bas ; c'est là ce baptême d'où elle sort lumière dans la lumière, marquée du sceau étincelant de l'Esprit, entièrement transfigurée en clarté et déifiée. On dirait que la grandeur incomparable de Dieu serait en quelque sorte surpassée dans le royaume des élus par sa bonté à se laisser contempler à ses créatures [3].

Entendons encore sur ce sujet le catéchisme romain [4], qui nous dépeint avec autant de simplicité que de profondeur et de clarté, l'essence de la vision béatifique de Dieu.

Saint Jean, dans sa première épître [5], fait consister

[1] *Qui vident Deum, intra Deum existentes, percipientes ejus claritatem, quæ claritas eos vivificat.* Iren., *l. c.*, IV, 21. Hilar., *de Trinit.*, I, in fin.

[2] *Joan.*, XVII, 22.

[3] Iren., *l. c.*, IV, 20.

[4] P. I, c. XIII, qu. 6. Gregor. Naz., VII, 23.

[5] III, 2.

l'essence de la béatitude céleste en deux choses principales : Voir Dieu tel qu'il est, et devenir semblables à lui. Car ceux qui jouissent de la vue de Dieu, quoiqu'ils conservent leur propre essence, contractent néanmoins une forme admirable et presque divine, si bien qu'ils paraissent plutôt des dieux que des hommes. Voilà le fait. Il est d'ailleurs évident qu'une chose ne peut être connue que dans sa nature, ou dans son image et sa ressemblance. Mais rien n'est semblable à Dieu, pour que nous puissions à l'aide d'une telle ressemblance parvenir à le connaître ; par conséquent, personne ne peut voir la nature et l'essence de Dieu, à moins que l'essence de Dieu ne se communique elle-même. Non, si grande et si semblable à Dieu que soit une créature, ce n'est pas Dieu et nous ne pouvons voir Dieu dans aucun être créé ; aucun n'est assez pur ni assez spirituel. Un être créé ne comporte nécessairement qu'un certain degré de perfection. Or, Dieu est infini et aucune créature ne saurait comprendre son infinitude. Il n'y a donc pas deux moyens pour nous de voir l'essence de Dieu, il n'y en a qu'un qui consiste en ce que cette divine essence s'unisse à nous, qu'elle élève notre intelligence d'une manière incompréhensible, et qu'elle nous rende ainsi capables de contempler sa propre nature. Nous en arrivons là par la lumière de la gloire dont l'éclat nous environne ; car les élus voient éternellement Dieu face à face.

Les bienheureux voient la sainte Trinité, ils voient le Fils dans le Saint-Esprit, et le Père dans le Fils[1]. Comme

[1] Basil. *De Spirit. sanct.*, c. 18. Gregor. Naz., *Orat.* XXVIII, 17 ; XXXII, 15.

la Rédemption et la sanctification s'accomplissent ici-bas par le Fils dans le Saint-Esprit, ainsi les bienheureux au ciel voient Dieu le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, ainsi encore c'est par le Fils, chef et premier-né du nouveau royaume, par la nature humaine qu'il a prise, que la béatitude, descendant éternellement du Père, se répand par torrents sur tous ceux qui, étant membres de son corps et inspirés du Saint-Esprit, sont devenus un avec lui [1]. Le Père est donc éternellement présent dans les bienheureux par le Fils dans le Saint-Esprit; il les pénètre tous de sa vertu infinie; il est la force de leur âme, il est la lumière de leur esprit, il est l'amour de leur cœur. L'âme humaine est déjà par sa nature une analogie de la Trinité de Dieu : elle est une substance, une intelligence, une volonté. Mais ce qui n'est dans cette vie du temps qu'un obscur reflet, sera une pure et brillante image alors que la nature humaine aura été élevée jusqu'à la participation de la nature et de la vie divine. C'est le Saint-Esprit, principe de la grâce et de la foi en cette vie, principe de la gloire dans l'autre, c'est le Saint-Esprit qui, s'unissant à l'âme, la conduit jusqu'à ce Verbe qui exprime l'essence de Dieu et l'essence de toutes choses, et dans lequel l'âme contemple le Père, et par le Père les différents ordres de vérités. Et tandis que l'âme voit le Père dans le Fils par le Saint-Esprit, il naît de cette vision un amour semblable à l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, un amour qui la

[1] « Et la gloire que vous m'avez donnée, je la leur donne... Je suis en eux et vous en moi afin qu'ils soient consommés en un ». *Joan.*, XVII, 22, 23.

ravit et la jette dans ce torrent de mutuel amour que se renvoie éternellement les trois personnes divines et qui fait leur béatitude infinie.

Cherchons encore à mieux rendre notre pensée :

Ils entrent dans la vie éternelle [1]. Qu'est-ce que notre vie, la vie de notre esprit particulièrement? C'est l'existence d'une substance réelle, active, immatérielle, indépendante de la matière ; elle s'affirme comme telle principalement par la connaissance de la vérité et par son désir du bien. Sur la terre et dans notre état naturel, notre existence est comme morcelée, nous vivons pièce à pièce, nous possédons l'être d'instant en instant; notre connaissance est défectueuse, notre désir n'est jamais pleinement satisfait. Là, *nous entrerons dans la vie éternelle*. Qu'est-ce à dire ? ce n'est pas simplement l'immortalité de l'âme dont il s'agit ici, les âmes des damnés en jouissent aussi. Vie éternelle veut certainement dire ici la participation à la vie de Jésus-Christ [2], et par lui à la vie du Père, une vie presque divine et déifiée, *la plénitude de la vie* [3], une vie semblable à la vie de Celui qui a la vie *en lui-même* [4], qui est *la vie* même [5]. Comme le Père a la vie en lui, il donne au Fils d'avoir aussi la vie en lui [6], et le Fils le donne à tous ceux qui lui sont deve-

[1] *Matth.*, XXV, 46.

[2] *Joan.*, VI, 58.

[3] *Joan.*, X, 10.

[4] *Joan.*, V, 26.

[5] *Joan.*, XIV, 6.

[6] *Joan.*, V, 26.

nus semblables ici-bas dans la grâce [1], là-haut dans la gloire. Ainsi notre vie future n'est pas seulement extensivement, mais encore et surtout intensivement une vie éternelle à cause de notre participation à la nature divine.

Cet état de bonheur, cette déification de notre nature se montre à la fois dans les deux facultés et manifestations principales de notre vie, je veux dire dans l'intelligence et dans l'amour. C'est dans la connaissance de Dieu que nous connaissons, dans sa lumière que nous voyons la lumière ; c'est aussi dans l'amour de Dieu que nous aimons, car nous devenons *un même esprit* avec lui. La moindre connaissance des choses divines, disait Aristote [2], procure à l'esprit la plus belle jouissance qu'il puisse goûter sur la terre. C'est pourquoi notre félicité dans le ciel ne peut pas être autre chose que la claire et surnaturelle vision de Dieu, dans laquelle notre esprit uni très-intimement au Verbe, splendeur et sagesse du Père, prototype et miroir de tout ce qui est, connaît en lui l'universalité des choses [3]. C'est là que l'homme trouve, par une voie surnaturelle, ce que le panthéisme demande vainement à ses fausses théories, je veux dire la science absolue, l'intuition immédiate qui aperçoit tout dans une seule idée, prototype universel des choses. De même que tous les biens

[1] *Joan.*, x, 28.

[2] *Metaphys.*, xii, 7. *Eth. Nich.*, x, 7. Cf. August., *Confess.*, v, 4.

[3] *Principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam secundum illud Apostoli* (Col., i, 16) : in ipso condita sunt universa. (Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, I, qu. xlv, art. 6). Cf. qu. xii, art. 9. *Omnia videntur in Deo sicut in speculo intelligibili.*

de la terre attirent notre attention sur le souverain bien, qui est seul capable de nous satisfaire, ainsi toute connaissance naturelle n'est qu'une ombre de la science que les bienheureux puisent en Dieu. Platon soupirait après la vue de la lumière incréée, de laquelle procède toute lumière, de la Vérité première et primordiale d'où émane toute vérité, de la beauté éternelle, dont nous ne voyons ici-bas que de pâles reflets [1]. « La vérité incréée », dit sainte Thérèse, « surpasse en éclat et en beauté tout « ce que nous pouvons imaginer. C'est un éclat qui « n'éblouit point, une splendeur qui ne fatigue point, « une clarté auprès de laquelle celle du soleil n'est que « ténèbres [2] ». Cette clarté nous illuminera là-haut, cette lumière, c'est l'Agneau lui-même.

Cette connaissance produit l'amour, et l'amour le bonheur. Le Saint-Esprit qui se donnait aux justes sur la terre et qui les inspirait, lui en qui ces justes croyaient et aimaient [3], est aussi le paranymphe qui les introduit au banquet des noces de l'Agneau [4], qui donne l'onction sainte à ses fidèles par sa présence [5], embrasant leurs âmes, comme le feu pénètre et rougit le fer [6], les trans-

[1] *Republ.*, VI, p. 517. *Phædr.*, p. 250. Tout le beau qui sur cette terre provoque notre admiration et notre amour n'est qu'une réminiscence, une faible copie de la beauté éternelle que l'âme a vue autrefois en Dieu.

[2] *Apocalyp.*, XX, 23.

[3] *Rom.*, VIII, 15.

[4] Cf. Petav., *De Trinit.*, LVIII, per tot.

[5] August., *in Epist. Joan.*, Tract. II, 13. Gregor. Nazianz., *Orat.* XL, 7 ; XXXIV, 4. Cyrill. Alex., *Dial.* VII. *De Trinit.*, V, 1, p. 644 et seqq.

[6] Cyrill. Hieros., *Catech.*, XVII, 14.

formant entièrement en soi ; c'est lui qui maintenant prie en nous avec un gémissement inénarrable [1], et qui plus tard habite en nous avec une ineffable félicité qu'il nous procure. Comme il est le fruit de l'amour mutuel du Père et du Fils, amour dans lequel consiste la félicité de Dieu, il est aussi le principe de notre amour béatifique et l'âme de notre bonheur [2].

Le modèle de notre félicité dans le ciel, c'est Jésus-Christ, le Verbe fait chair, le Fils du Père, le premier-né d'entre beaucoup de frères [3]. Comme la plénitude de la divinité habitait en lui substantiellement [4], son âme voyait toujours et à découvert la face de Dieu, souverainement heureuse dans cette contemplation qui lui procurait le privilége de l'impeccabilité [5]. Ce qui avait lieu pour lui par un effet de sa nature et dès le principe, à cause de son union personnelle avec Dieu, aura lieu pour nous d'après son exemple et par lui. Car il n'est pas seulement le modèle de notre gloire future, il en est encore la cause. Devenus les membres de son corps mystique et ses frères [6], nous avons droit aux biens

[1] *Rom.*, VIII, 26.

[2] Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XXXVII, art. 1. — Et que l'amour dont vous m'aimez soit en eux, et que je sois aussi en eux. *Joan.*, XVII, 26. — *Adoptio, licet sit communis Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti nobis hujus similitudinem exemplaris.* (Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, III, qu. XXIII, art. 2.)

[3] *Rom.*, VIII, 29.

[4] *Coloss.*, II, 3 ; *Joan.*, I, 14, 16. Cyrill. *C. Nestor.*, III, p. 87

[5] Cf. Thom. Aquin., *De Plenitud. sap. Christ.*, II, 116.

[6] Cyrill. Hieros., *Catech. Mystag.*, IV, 3. Cyrill. Alex., *in Joan.*, XI, 11.

du Père, héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ [1].

Voir Dieu — parole bien courte et bien simple! Mais qui peut approfondir tout ce qu'elle dit? « Nous som- « mes », dit saint Augustin, « incapables de parler « comme il faut de cette vision, et néanmoins nous ne « devons pas nous en taire tout à fait ». Cette vision, c'est tout d'abord une pleine, une claire connaissance de Dieu, c'est-à-dire la plus haute connaissance de l'objet le plus grand et le plus immense, c'est donc aussi la plus haute félicité. Car être heureux, qu'est-ce autre chose que de contempler l'absolu qui demeure éternellement et ne passe point [2]? Ils verront Dieu tel qu'il est, tout son éclat, toute sa beauté toujours ancienne et toujours nouvelle; et en lui ils verront tous les mystères de la foi; ils comprendront les merveilles de la création, les voies de la rédemption, l'histoire de l'univers et l'histoire de chacun [3]. Et tout cela, ils le connaîtront plus clairement que nous ne nous connaissons nous-mêmes présentement [4]. Ils se voient avant tout eux-mêmes rachetés du péché, délivrés du mal, affranchis de la malédiction de la mort. Introduits par la connaissance et l'amour au séjour de l'immortalité, ils participent à la vie de

[1] *Rom.*, VIII, 17. — *Ille homo, qui dicitur Christus, est Filius Dei, quia accepit naturam divinam per unionem hypostaticam; ita homo justus dicitur filius, quia naturam eamdem accepit per unionem gratiæ.* Lessius, *De Summ. bon.*, II, 1. Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, III, qu. XXIII, art. 1.

[2] Qu. LXXXIII, qu. XV.

[3] *De Civit. Dei*, IX, 22. Cf. XI, 29. Suarès, *Disput. theolog.*, t. IV, Disput. VIII, sect. 2.

[4] *De Civit. Dei*, XII, 29.

Dieu, à la vie éternelle, dans un repos qui ne peut être troublé, pénétrés d'une joie toujours nouvelle, ravis d'une connaissance toujours nouvelle, animés d'un activité toujours nouvelle [1], d'un amour toujours nouveau. Ils voient combien Dieu les a aimés de toute éternité, comme dès le commencement il les a toujours suivis de son regard de Père ; ils aperçoivent avec quelle sagesse il les a dirigés dans toutes leurs voies, dans les douleurs qu'ils ont souffertes, dans les tentations qu'ils ont surmontées, dans les péchés dont ils ont obtenu le pardon, dans les grâces dont ils ont reçu la surabondance. Car il n'existe pas pour eux de Léthé où ils boivent l'oubli de tout [2] : *Leurs œuvres les suivent*, toute l'histoire de leur vie se déploie à leurs yeux jusque dans ses derniers replis. Ils abaissent leurs regards sur ceux qui cheminent encore dans le pèlerinage de cette vie. Ils ne sont pas sans prendre part à leurs souffrances [3], la conversion des pécheurs exalte leur joie [4] et ils se réjouissent de la ruine des méchants [5]. Si leur foi s'est changée en vision, leur espérance en possession, leur charité demeure, et ils ne peuvent oublier leurs frères de la terre [6]. Ils se souviennent de ceux qui leur furent autrefois unis par les liens de la chair et ils les suivent du regard avec amour durant leur

[1] Ils partagent la domination du Christ. *Joan.*, XVII, 24 ; *Rom.*, V, 17, 21 ; *II Tim.*, II, 11.

[2] Suarès, *l. c.*, sect. 3.

[3] *Apocalyp.*, VI, 10.

[4] *Luc.*, XV, 7.

[5] *Apocalyp.*, XVIII, 20.

[6] *I Cor.*, XIII, 8.

voyage terrestre. « Comment mon ami s'enivrerait-il là-« haut jusqu'à m'oublier », dit saint Augustin, « quand « vous, ô Seigneur, vous qu'il boit, conservez mon sou-« venir [1] ». Ils voient aussi les âmes des damnés, et ils aperçoivent même en eux la gloire de Dieu et sa grandeur. Leur bonheur ne consiste pas en un sentiment obscur et matériel, ils sont heureux en Dieu, ils pensent, ils veulent comme Dieu et dans l'ordre de sa sainteté et de sa justice éternelle [2].

L'Apôtre parle d'une intuition prophétique de l'intérieur de l'homme, laquelle a déjà lieu en ce monde [3], combien plus là-haut tous les cœurs seront-ils dévoilés et découverts à tous les regards ? Dieu, qui est la lumière même qui les éclaire, répand sur tous sa clarté et les pénètre tous de son éclat; tous donc se connaîtront les uns

[1] *Confess.*, IX, 3.

[2] Thom. Aquin., *Suppl.*, qu. XCIV, art. 3. — *Carnis amor amore spiritus absorbendus, et deformes, quæ nunc sunt affectiones, in divinas quasdam habent commutari.* (Bernard. *De dilig Deo.*) — Quand Strauss soutient à l'exemple de Schleiermacher que les élus doivent être troublés dans leur bonheur par leur compassion pour les damnés et que dans le cas contraire on doit leur reprocher un cruel égoïsme, il mérite qu'on l'envoie s'instruire à l'école d'une femme, c'est-à-dire de sainte Catherine de Sienne (*Dialog.*, ch. 41). D'ailleurs l'objection repose toujours sur cet anthropomorphisme grossier qui blâme Dieu de ne pas rendre tous les êtres heureux. Dieu n'est-il pas l'amour infiniment parfait ? Il devrait donc aussi se trouver malheureux à la vue des damnés. Et comme il n'y a en lui aucune différence de temps, il faudrait conclure que tout homme qui meurt dans le péché et qui se perd doit troubler son bonheur éternel. Est-ce donc quelque chose qui doive troubler le bonheur d'un saint Paul, d'un saint Jean, d'une sainte Thérèse et d'une sainte Catherine, de savoir que les démons seront éternellement malheureux ?

[3] *I Cor.*, XIV, 25.

les autres, se comprendront, se retrouveront et s'aimeront[1]; car ainsi que saint Irénée[2] le démontre par la parabole du Lazare, les âmes se reconnaissent entre elles et se ressouviennent des choses d'ici-bas; elles connaissent les bons qu'elles n'ont jamais vus, comme si leurs yeux les eussent déjà regardés, comme si leur cœur les eut aimés[3]. Les bienheureux jugeront les douze tribus d'Israël, ils jugeront les anges eux-mêmes[4]. L'époux et l'épouse, le père et le fils, le frère et son frère seront de nouveau unis ensemble par le lien le plus pur, le plus doux et le plus saint[5].

Ils brûlent d'une soif inextinguible, de la soif de connaître, d'aimer et d'être heureux, et cette soif est à chaque instant assouvie pleinement[6]; ils vont de gloire en gloire, d'amour en amour, de joie en joie «En le voyant», dit saint Grégoire de Nysse[7], « notre désir de le voir « s'enflamme toujours davantage; notre désir ne languit « jamais, jamais notre cœur ne se rassasie; le bien infini « n'a pas de bornes, le désir qu'il provoque est sans me-

[1] *Cum venerit Dominus, et illuminaverit abscondita tenebrarum, et manifestaverit cogitationes cordis, tunc nihil latebit proximum i proximo, ubi nullus erit alienus.* August., *Epist.* XCII, 2. Cf. Serm. CCCVI, 10. *De Sanct.*

[2] *C. Hæreses*, II, 34.

[3] Beda, qu. XII.

[4] *Matth.*, XIX, 28; *I Cor.*, VI, 2.

[5] Joan. Chrysost., *Ad vid. Junior.*, I, 3, 4. Cyprian., *De mortalit.* s. fin. — Orat. Eccl. pro def. pat. s. matr.

[6] Il est dit dans l'Ecclésiastique (XXIV, 29): Qui m'aura bu aura ncore soif de moi, et dans saint Jean (IV, 14): Qui boira de cette eau n'aura plus jamais soif.

[7] *De vita Mos.*, opp. I, p. 212.

« sure ». Si déjà sur cette terre la vue d'un objet qui saisit et réjouit profondément notre cœur et nos sens, fait que le temps semble avoir des ailes, que chaque jour nous paraît un moment d'ivresse, un élan de bonheur, que sera-ce donc là-haut, quand nous serons plongés dans la contemplation du beau éternel et du bien infini? Non, l'âme dans sa gloire ne comptera plus les siècles [1], et mille ans seront pour elle *comme un jour* [2]. Cette existence pièce à pièce que nous menons si péniblement d'un instant à un autre et qui toujours flotte sur l'abîme de la mort, disparaîtra donc; nous puiserons donc à la source d'eau vive [3] une vie éternelle, semblable à la vie de Dieu, nous serons affranchis de nos vicissitudes terrestres, nous serons sortis du temps et du changement [4], et notre éternité consistera dans un éternel *aujourd'hui* [5].

La vie des bienheureux est dite vie éternelle parce que c'est une participation mystérieuse à la vie de Dieu, parce que, étant d'une certaine manière soustraite à la loi du temps et du changement, elle reçoit de Dieu l'éternité, qui est le propre de la vie divine. Et il doit en être ainsi. En voyant Dieu, c'est l'immuable que nous voyons, et notre esprit qui se trouve ici-bas, par suite de son union

[1] C'est le sujet d'une légende de Schubert, dans laquelle un religieux qui a été ravi au ciel et qui y est resté mille ans, croit n'avoir été absent qu'un jour.

[2] *Ps.* LXXXIX, 4.

[3] *Apocalyp.*, XXI, 6.

[4] *Apocal.*, X, 6.

[5] *Ps.* II, 7. — *Quantum ad visionem gloriæ, creaturæ spirituales participant æternitatem.* Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, I, qu. X, art. 5 ad 1. *C. Gent.*, III, 61.

avec le corps, impliqué dans tous les accidents du temps, uni là-haut à l'immuable, en reçoit, dans une certaine mesure, la prérogative de l'immutabilité.

Quoiqu'il soit un dans son principe et son objet, le bonheur de la vie future n'a cependant rien de monotone[1]. C'est un principe qui comprend tout, qui contient éminemment en soi tous les biens, et qui satisfait l'âme pleinement et pour toujours.

Il ne vaut pas la peine que nous nous arrêtions à justifier le dogme chrétien touchant la félicité future, contre les plates objections d'un rationalisme suranné prétendant « qu'un bonheur prolongé commencerait par être « indifférent, puis ennuyeux, et qu'il finirait par devenir « insupportable, attendu qu'une vie sans progrès serait « souverainement défectueuse[2] ». Nous répondons que le bonheur du ciel aura son progrès, seulement ce ne sera pas comme sur cette terre un progrès de la pauvreté à la richesse, de la misère au bonheur, des ténèbres à la lumière, ce sera un progrès de la vie à la vie, de l'amour a l'amour, de joie en joie, de clarté en clarté, de lumière en lumière, de Dieu à Dieu. Dieu, cet océan éternel et éternellement incommensurable de lumière, d'amour, de joie, de vie, voilà le bonheur des bienheureux, voilà le secret de ce mouvement constant dans le repos, de ce

[1] N'en déplaise à Strauss, car c'est lui qui fait ce reproche au ciel chrétien. Ce qui serait monotone, ce serait bien plutôt de tourner sans commencement ni fin dans le tympan de l'idée absolue. Cf. Tom. I, p. 229. Ne comprenant pas Dieu, comment Strauss comprendrait-il le ciel chrétien?

[2] Michaelis, *Dogmatique*, § 203. Reinhard, *Dogmatique*, page 687. Strauss.

progrès au milieu même du but. « Dieu », dit saint Irénée[1], « ne cesse de les instruire, et ils ne cessent d'apprendre durant toute l'éternité ; car ses richesses sont sans « mesure et sa sagesse sans bornes ; c'est un progrès d'é- « ternité en éternité ». Dans cette vie du temps il y a incompatibilité entre l'action et le repos, entre le désir et la possession ; dans la vie future, c'est une seule et même chose ; les bienheureux désirent et possèdent, aspirent et jouissent, sont heureux et le deviennent en même temps et toujours. C'est concevoir les choses d'une façon trop grossière que de n'admettre, comme font les rationalistes, d'autre vie de l'esprit que celle que nous voyons ici-bas, où la recherche de la vérité est si laborieuse, sa possession si précaire, la joie qu'elle procure toujours si troublée. Cet esprit qui lutte et qui cherche serait condamné à ne jamais trouver le repos! c'est impossible. Qu'est-ce donc que l'élan de l'amour dans un cœur, sinon l'attrait de l'âme vers le lieu de son repos[2], attrait qui l'emporte par-dessus les jouissances terrestres sans même qu'elle s'y arrête un instant, jusque dans le sein du souverain bien ?

Mais ce perpétuel changement de la vie terrestre, qui nous fait passer sans relâche de la douleur à la joie, du triomphe à l'abattement ; ce changement dans lequel nos

[1] *Adv. Hæres.*, II, 47. — *Deus, cujus esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest infinite Deum cognoscere.* Thom. Aquin., *Summ. theolog.*, I, qu. XII, art. 7. — Les bienheureux donc voient Dieu tout entier, *totum*, mais non comme il se voit lui-même, *totaliter*.

[2] August. (*Conf.*, IV, 2) : *Quiescere anima vult in eo, quod amat.* (Thom. Aquin., T. II, qu. II, art. 8).

rationalistes veulent retenir l'âme à jamais, est-ce que ce n'est pas lui précisément qui fatigue jusqu'à la mort cette âme qui soupire vainement après le repos et la paix [1] ? Notre cœur veut le repos, non pas le repos de la tombe, mais le repos du sabbat en Dieu, avec Dieu. Si Lessing ne s'était pas trompé, s'il n'avait pas mal interprété le cri du cœur humain, lorsqu'il a dit : « Si Dieu, « tenant en sa main droite la vérité tout entière, et dans « sa main gauche le désir, toujours en éveil d'obtenir la « vérité, mais désir joint à la condition d'errer éternelle- « ment, me disait : Choisis, j'irais humblement à la main « gauche, en disant : Donnez, Père, la pure vérité ne sau- « rait appartenir qu'à vous seul [2] » ; si tel était vraiment le désir intime de la nature humaine, oui, il faudrait dire alors que le ciel des chrétiens n'existe pas. Il faudrait dire aussi qu'il n'y a pas, dans le sens chrétien du mot, de Dieu qui nous ait créés à son image et dont la volonté soit de nous élever à sa ressemblance ; car alors la vie par excellence de tous les esprits, même de l'Esprit divin, serait non pas le contentement, le repos dans la vérité, la pleine possession de tout bien, mais l'éternelle monotonie d'un besoin, d'un désir condamné à ne s'assouvir jamais. Mais Lessing s'est trompé; car, ainsi que le remarque avec raison Schelling [3], « tout mouvement est proprement une « poursuite du repos ; et dans la science comme ailleurs,

[1] ..... Changer fait mon supplice
Je désire un repos qui jamais ne finisse.
(Gœthe.)

[2] *Œuv.*, x, p. 49.

[3] *Philosophie de la révélation*, Œuv. IV, p. 13.

« le mouvement ne dure que jusqu'à ce que l'esprit ait « trouvé ce en quoi il peut se reposer absolument, ce qui « par sa nature ôte à la pensée le désir même de pousser « plus avant, étant infiniment au-dessus de tout effort de « la pensée. L'idée d'un progrès indéfini, c'est propre- « ment l'idée d'un progrès sans but ; or, ce qui manque « de but, manque également de sens ; un progrès ainsi « entendu, c'est-à-dire s'effectuant à l'aventure et sans but « marqué, est la conception la plus désolante et la plus « vide.... Il faut une fin à la pensée comme à tout le reste ; « une pensée sans fin ni but serait un déchirement de « l'esprit par lui-même [1] ».

La vision de Dieu, dont jouissent les bienheureux, est une possession de Dieu ; car ils ne le voient point comme

[1] Ce *progressus in infinitum* saint Thomas d'Aquin l'a déjà réfuté (*Summ. theolog.*, I, II, qu. I, art. 4). Il le déclare aussi inconcevable qu'un *regressus in infinitum*. A bien comprendre la valeur des mots, quand il s'agit de fins, il n'est pas possible d'admettre une série infinie, ni de part ni d'autre ; car dans les choses qui sont coordonnées entre elles, la première venant à disparaître, il faut que toutes les autres disparaissent également. Voila pourquoi le Philosophe prouve que dans les causes motrices, on ne saurait admettre une progression infinie, puisqu'il n'y aurait pas alors de premier moteur, et que celui-là étant ôté, les autres ne peuvent évidemment rien produire, le mouvement transmis n'étant qu'une conséquence du mouvement reçu... Ce qui est le premier dans l'ordre d'intention, est comme le principe qui meut l'appétit ; si bien que, ce principe disparaissant, l'appétit ne serait plus mû par rien... s'il n'y avait pas de fin dernière, l'appétit n'aurait aucun objet, aucune action n'aurait un terme, et l'intention de l'agent ne reposerait sur rien.... Art. 6 : Tout ce que l'homme désire, est désiré comme tendant au bien parfait ; car le commencement d'une chose est toujours un acheminement vers sa consommation, comme cela se voit également dans les ouvrages de la nature et dans les ouvrages de l'art... La science spéculative que l'homme poursuit comme une chose bonne pour lui, rentre dans son bien total et parfait ».

quelque chose qui soit en dehors d'eux et éloigné, ils ne le voient point dans une image; ils le voient en lui et par lui, étant un avec lui et transfigurés à l'image du Seigneur par l'Esprit du Seigneur[1]. Comme la pourpre du matin pénètre le nuage sombre et l'illumine, ainsi la gloire de Dieu pénètre et illumine de ses clartés les âmes des bienheureux; comme le diamant brille à la lumière du soleil, ainsi l'âme étincelle à la lumière de la divinité. Dieu est dans les bienheureux, pénétrant et animant de sa vertu toutes les forces et toutes les facultés de l'âme; Dieu vit en eux de telle sorte que la parole de l'Apôtre se trouve enfin pleinement réalisée : Je vis, ou pour mieux dire, ce n'est pas moi qui vis, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi[2].

Cependant tous les bienheureux ne sont pas heureux dans la même mesure, et la vision de Dieu n'est pas la même en tous, il existe aussi là des différences correspondant au degré de réceptivité; et celle-ci se proportionne à la mesure de l'amour qui est dans les cœurs[3]. Dans la demeure du Père, il y a des demeures en grand nombre[4], et de même que, autre est la clarté du soleil,

[1] *Cor.*, III, 18.

[2] *In auctoris sui inconvertibilem speciem assurgit.* Greg. M., *Moral.*, I, 247.

[3] *Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit, plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate, quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XII, art. 6). Ainsi l'on obtient dans la mesure de son désir, voilà tout entière la vérité dont Lessing n'apercevait qu'une partie, dans le mot cité plus haut.

[4] *Joan.*, XIV, 2.

autre celle de la lune, autre celle des étoiles, de même en sera-t-il lors de la résurrection des morts[1] : chacun reçoit un salaire proportionné à son travail[2], toujours d'après la fidélité avec laquelle il a coopéré à la grâce de Dieu. C'est Dieu même qu'ils voient, Dieu tout entier et Dieu seul, Dieu qui fait leur bonheur à tous ; mais ils le voient diversement, ils le voient à des degrés différents, et c'est pourquoi la mesure de bonheur qu'il leur départ est diverse. Plus intime a été l'amour, plus ardente l'aspiration, plus aussi est pleine la mesure de la vision béatifique ; plus ardente est la soif, et plus abondant sera le breuvage ; plus brûlant est le désir, et plus délicieux sera le consentement. En quoi consistait la sainteté sur la terre, sinon à aimer Dieu par-dessus toute chose, et à le désirer de toute l'énergie de son cœur ? Or, la béatitude sera en proportion de la sainteté.

Mais dans ce séjour, le bonheur quoique plus grand de l'un ne cause à l'autre ni tristesse ni envie ; car tous sont comme plongés en Dieu et puisent en lui dans la mesure de leur capacité. Ils sont en Dieu, c'est-à-dire dans l'amour, et Dieu est tout en tous. D'ailleurs la joie de l'un est la joie de tous, et la joie est aussi multiple

[1] *I Cor.*, XV, 41.

[2] *I Cor.*, III, 8. — Concil. Florent., *l. c.*, *pro meritorum diversitate alium alio perfectius.* Concil. Trid. (Sess. VI, can. XXXII) : *Si quis dixerit hominem justificatum per bona opera non mereri gloriæ augmentum*... anathema sit. — Cette doctrine si clairement biblique et si sincèrement humaine ne saurait trouver place dans le système des réformateurs, à cause de leur principe de la justice imputative. Car d'après eux la béatitude repose uniquement sur le conseil de Dieu, sans égard à la coopération de l'homme.

dans sa nature que les élus sont nombreux[1]. « Lorsque », dit saint Anselme de Cantorbéry, « vous aimez quelqu'un « comme vous-même, et qu'un bonheur égal au vôtre « est départi à cette personne, votre propre bonheur en « est doublé ; car vous vous réjouissez du bien qui lui « arrive non moins que du vôtre propre. Et plus le nom- « bre de ceux que vous aimez ainsi est grand, plus votre « bonheur se multiplie. C'est ainsi que dans cette multi- « tude infinie d'anges et d'hommes, chacun aimant les

[1] *Ita Deus erit omnia in omnibus, ut, quoniam Deus charitas est, per charitatem fiat, ut, quod habent singuli, commune sit omnibus. Sic enim quisque etiam ipse habet. Non erit itaque aliqua invidia imparis claritatis quoniam regnabit in omnibus unitas charitatis.* (August., *Tract. in Joan.*, LXVII, 2). Dante a exprimé tout cela avec sa profondeur accoutumée :

Frate, la nostra volontà quieta
Vertù di carità, che fa volerne
Sol quel ch' avemo, et d'altro non ci asseta.

Se desiassimo esser più superne
Foran discordi gli nostri disiri
Dal voler di colei che qui ne cerne.

Che vedrai non capere in questi giri
S'essere in caritate è qui necesse,
E se la sua natura ben remiri.

Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia
Perch' una fansi nostra voglie stesse.

Si che, come noi sem di soglia in soglia
Per questo regno a tutto il regno piace,
Com' allo re ch' a suo voler ne in voglia.

E la sua volontade è nostra pace;
Ella è quel mare al qual tutto si muove
Cio ch' ella cria et natura face.

Chiaro mi fu allor com' ogni dove
In cielo è paradiso, è si la grazia
Del sommo ben d'un modo non vi piove.

(*Paradiso*, cant. III, 77.)

« autres comme soi-même, chacun jouira du bonheur « des autres comme du sien propre[1] ». — « Sa volonté « est notre paix ; elle est cette mer où se rend tout ce « qu'il a créé et tout ce que fait la nature. Il fut alors « clair pour moi que tout lieu dans le ciel était paradis, « quoique la grâce du souverain bien y laissât différem- « ment pleuvoir ses faveurs[2] ».

L'Eglise combat en ce monde un triple ennemi : la chair, le monde, satan. Il y a donc trois principales sortes de couronnes réservées à ceux qui, après s'être vaillamment conduits, sont sortis de la lutte d'une manière glorieuse[3]. Il y a aussi trois chœurs de victorieux : le chœur des vierges qui ont vaincu, selon l'expression de saint Augustin, un amour moins noble par un plus noble, et à qui il est donné de chanter un cantique que nul autre ne peut chanter[4]. Le chœur des martyrs, qui ont confessé le Seigneur devant les hommes, et que le Seigneur confesse maintenant devant son Père céleste[5]. Enfin le chœur des docteurs qui ont enseigné l'Eglise, qui ont combattu et anéanti l'erreur, œuvre de celui qui est le père du mensonge : ils ont pratiqué et enseigné,

[1] *Proslog.*, c. 25. Cf. Hugues de S. Victor. *De sacram. fid.*, II, 18, 20.

[2] Dante, *l. c.*, 8.

[3] *Aureola est præmium accidentale, proveniens ex ipso genere actus, quod laudabilitatem habet ex debitis circumstantiis et ex habitu eliciente et ex proximo fine... Est gaudium de operibus, quæ habent rationem victoriæ excellentis.* (Thom. Aquin., *l. c. supplem.* qu. XCVI, *per totum*).

[4] *Apocalyp.*, XIV, 4.

[5] *Matth.*, X, 32 ; *Apocal.*, XVII, 1.

c'est pourquoi ils seront grands dans le royaume des cieux et brilleront comme des étoiles dans les siècles des siècles[1].

Nous ne pouvons mieux clore ce que nous venons de dire que par ces paroles de saint Anselme : « Celui qui « possédera ce bien, que pourra-t-il désirer encore, que « lui manquera-t-il ? Tout ce qui est désirable, il le pos- « sède, tout ce qui est à craindre, il en est affranchi. « Là sont les biens de l'âme et même, après la résur- « rection, les biens du corps, biens tels que l'œil de « l'homme n'en a jamais vu, tels que son oreille n'en a « pas ouï, et tels que son cœur n'en a point soupçonné. « Pourquoi donc, malheureux mortel, te tourmenter toi- « même, aller de côté et d'autre, cherchant, demandant « où se trouve le bonheur pour ton âme et pour ton « corps ? Aime l'unique bien qui contient tous les biens, « et c'est assez. Ici se trouve tout ce que tu aimes, tout « ce que tu désires. Aimes-tu la beauté ? Les justes bril- « leront comme les étoiles[2]. L'activité exempte de con- « trainte et la force ? Ils seront tels que les anges de Dieu « dans le ciel[3]. Une longue vie et la santé ? Tu trouveras « là une jeunesse toujours verte, toujours florissante et « qui n'aura pas de fin ; car les justes vivront éternelle- « ment, et le Seigneur est le principe de leur vie[4]. Le ras- « sasiement et l'abondance ? Ils seront rassasiés de la

[1] *Matth.*, V, 19 ; *Dan.*, XII, 3.

[2] *Matth.*, XIII, 43.

[3] *Matth.*, XXII, 30.

[4] *Ps.* XXXVI, 39.

« gloire de Dieu [1] et enivrés de l'abondance de sa maison [2].
« Les suaves harmonies ? Les chœurs des anges chantent « et louent Dieu sans fin. Le plaisir ? Dieu les abreuvera « de torrents de délices [3]. La sagesse ? La sagesse de Dieu « se dévoilera devant eux. L'amitié ? Ils aiment Dieu plus « qu'eux-mêmes, et entre eux, chacun en aime un autre « comme lui-même. La paix et l'union ? Ils n'ont tous « qu'une même volonté, parce qu'ils n'en ont pas d'autre « que celle de Dieu. La puissance ? Ils sont tout-puissants « par la puissance de Dieu. Les honneurs et les richesses ? « Dieu confiera d'importantes charges à ses fidèles servi-« teurs [4], ils seront les fils de Dieu et nommés dieux [5], « où sera le Fils de Dieu ils y seront, héritiers de Dieu, « cohéritiers de Jésus-Christ [6]. Quelle joie résultera donc « de la possession d'un tel bien, et quelle ne sera pas leur « sécurité, puisque ce bien ils ne le perdront jamais [7] ? »

Mais tout ce qui peut être dit humainement sur un pareil sujet, l'Apôtre l'a dit d'un seul mot : *L'œil de l'homme n'a point vu...* L'Apôtre se reconnaît impuissant à peindre le bonheur du paradis, il n'ose le représenter sous des images et des figures, expression trop insuffisante ; mais son mot en dit plus que ne saurait faire la peinture la plus hardie et la plus détaillée. Tout ce qui

[1] *Ps.* XVI, 15.
[2] *Ps.* XXXV, 9.
[3] *Ps.* XXXV, 9.
[4] *Matth.*, XXV, 21.
[5] *Matth.*, V, 9.
[6] *Rom.*, VIII, 17.
[7] *Proslog.*, c. 24.

est d'ici-bas n'est qu'ordures en comparaison de cette gloire de la vie éternelle, et la lutte continuelle de cette vie avec ses peines et ses douleurs, disparaît entièrement dans la surabondance du bonheur céleste [1]. Notre ciel, c'est Dieu lui-même, et notre félicité n'est autre que la félicité de Dieu, c'est pourquoi elle est incompréhensible, inexprimable comme Dieu même [2].

Si le Christ est le chef des deux Eglises, c'est-à-dire, de l'Eglise triomphante et de l'Eglise militante, il s'ensuit que la mort terrestre ne peut en aucune manière rompre l'unité essentielle et la vivante communauté des membres de son corps mystique. Les saints ont emporté là-haut ce cœur qui a si vivement battu ici-bas pour l'humanité souffrante et militante ; ils désirent donc toujours son salut, sa victoire et son bonheur. C'est pourquoi ils prennent part à la vie de l'Eglise sur la terre, et combattent pour elle par leurs prières [3]. Car Dieu voit leurs vœux, et des vœux faits devant Dieu pour le bien d'un homme sont des prières [4]. Nous les honorons comme les modèles éminents de la vie chrétienne ; et pleins de confiance dans l'amour qu'ils nous portent, nous invoquons hautement leur intercession. Lorsque saint Paul priait les fidèles, les membres de l'Eglise militante, de se souvenir de lui devant Dieu [5], lorsque l'Ecriture sainte nous

[1] *II Cor.*, IV, 17.

[2] *II Cor.*, XII, 4.

[3] *Apocal.* VI, 10, 11 ; *I Cor.*, XII, 25, 26.

[4] *Jac.*, V, 16 ; *Matth.*, X, 2.

[5] *Coloss.*, IV, 3. Cf. Hieron., *ad Vigilant.*, c. 8.

montre Onias et Jérémie priant Dieu là-haut pour leur peuple [1], lorsque les saints, comme nous l'avons vu, s'occupent de ce qui se passe sur la terre [2], lorsque dans les plus antiques inscriptions sépulcrales des catacombes, on voit les survivants invoquer les défunts, lorsqu'on trouve la preuve de semblables invocations et dans les écrits les plus célèbres et les plus éloquents des Pères de l'Eglise et dans les plus vieilles liturgies [3], peut-on nier que l'Eglise ne fût dans son droit, quand en face des novateurs qui voulaient supprimer tout commerce entre l'Eglise de ce monde et celle de l'autre, elle a de nouveau affirmé que ces relations de vie et d'amour n'ont jamais cessé d'avoir lieu entre les deux Eglises que sépare le tombeau [4] ? Et elle n'a point à redouter le reproche

[1] *II Matth.*, XV, 12; *Zach.*, I, 12.

[2] Pièces justificatives dans Wiseman, *Doctrines et usages de l'Eglise catholique*. Wolter, *Les catacombes de Rome*, 1866, p. 12.

[3] Origin., *in Cantic. cantic.*, III, tom. III, p. 75. — Cyprian., *Ep.* LVII. Cyril. Hieros., *Catech. Mystag.*, V, 8, 9. Basil., *Hom.* XIX *in* 40 *Martyr*. Tom. II, p. 155. Ambros., *De excess. frat.*, I, 18.

[4] *Concil. Trident.*, sess. XXV. *Mandat s. synodus ut fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre*. Euseb. *H. E.*, VI, 4. *Præpar. Evang.*, XIII, 4. Basil. *Ep.* CXCVII, 2, CCLII, CCLVII. *Hom.* XIX, 8. Gregor. Naz., *Orat.* XI, 5; IV, 69; XLIII, 82.

Parmi les nouveaux théologiens protestants, il y en a qui s'expriment sur cette question dans le sens catholique, par exemple Lange, *Dogmat. chrét.*, II, p. 1258, et Martensen, *Dogmat. chrétienne*, pag. 436. « Il faut reconnaître conformément à l'Ecriture, dit celui-là, qu'il existe une communication entre l'Eglise triomphante du ciel et l'Eglise militante de la terre, et que celle-là vient au secours de celle-ci ». — Martensen dit de même : « Il faut de toute nécessité admettre qu'il existe un commerce entre le royaume de Dieu sur la terre et le royaume de Dieu dans le ciel ». L'apologie de la

que la vénération et l'invocation des saints amoindrisse les mérites de Jésus-Christ, qui est notre seul Médiateur. Il n'y a là rien autre chose que l'application d'une loi fondamentale de l'action de Dieu dans le monde [1], laquelle consiste en ce que dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, Dieu distribue aux hommes ses dons et ses grâces par des intermédiaires humains et créés. De même qu'il communique la vie et ses autres bienfaits à l'enfant par le moyen de son père et de sa mère, qu'il nous donne sa grâce et les dons de la vie surnaturelle par l'action du prêtre dans la parole et les sacrements, de même ici il a pris les esprits bienheureux pour ses ministres, afin que par leur intercession ils coopèrent à notre salut [2]. Comme la gloire éclatante

confession d'Augsbourg contient, art. XXI, § 3, p. 201, cette proposition remarquable : *Ut maxime pro Ecclesia orent sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi.*

Toutefois les vieux Luthériens s'exprimaient sur ce sujet avec une certaine réserve, mais Calvin (*Instit.*, III, 20, 24) en faisait l'objet de ses plus grossières plaisanteries et demandait par exemple : Qui donc vous a révélé que les saints avaient les oreilles assez longues pour vous entendre ?

[1] *Sicut non est propter defectum divinæ potentiæ, quod mediantibus secundis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper, quod aliis causa bonitatis existant: ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius, quod oporteat ejus clementiam per intercessionem sanctorum pulsare.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. LXXII, art. 2).

[2] Cf. Thom. Aquin. (C. Gent., II, 21) : *Universæ causæ creatæ sunt veluti instrumenta respectu causæ increatæ seu primæ.*

L'immédiateté de relation avec Jésus-Christ, dogme fondamental du protestantisme, a pour conséquence nécessaire de repousser la vénération et l'invocation des saints comme de supprimer l'Eglise et les sacrements. — « Une fois purgée de tout ce qu'on est convenu d'appeler superstition ou paga-

dont ils sont revêtus n'est rien qu'un reflet de la gloire de Jésus-Christ, ainsi l'amour qu'ils nous portent n'est qu'une émanation de cette source d'amour, et le secours que nous procure leur intercession, qu'un secours qui nous vient du Seigneur. Et puisqu'il y a plus de joie à donner qu'à recevoir, ce bonheur qui consiste à faire du bien ne peut certainement être exclu des joies du ciel. Comme un jour, lorsque le Seigneur viendra juger le monde, ils viendront juger avec lui, ainsi maintenant ils sont nos intercesseurs auprès de Jésus-Christ, qui ne cesse lui-même d'intercéder pour nous [1].

La vénération des saints a pour conséquence nécessaire la vénération de leurs reliques et de leurs images. Et ces reliques et ces images sont pour nous plus qu'un cher souvenir. Ces saints corps sont des temples de Dieu, temples dans lesquels il a habité et dans lesquels il a répandu l'abondance de ses grâces, temples sanctifiés et consacrés par une union réelle avec Jésus-Christ dans le sacrement. Ce sont les instruments bénis des grandes œuvres et des héroïques souffrances des saints. Ces corps sont ceux-là même qui un jour, élevés dans la gloire et transfigurés, brilleront comme le soleil, et seront l'objet

nisme », dit Fechner, « la religion chrétienne est en vérité merveilleusement sublime, mais aussi merveilleusement vide. Suffit-il qu'elle soit vide pour qu'elle ait le droit de se dire sublime. Mais si la mer est sublime à voir, ce n'est pas lorsqu'on ne voit rien dessus, c'est surtout lorsque des vaisseaux semés dans toutes les directions au loin, comme auprès, permettent de juger de son étendue. Il eût fallu élever le fini dans l'infini, mais non l'éliminer ». « Dans le protestantisme », dit Hase (*Polémique*, p. 311), « le culte du génie a remplacé le culte de la sainteté ».

[1] *Rom.*, VIII, 25 ; *Hebr.*, VII, 34.

de la vénération même des anges. « Si le linge de l'A- « pôtre et sa ceinture guérissaient les malades par leur « seul attouchement [1], combien plus devons-nous croire « que le Seigneur répand ses grâces par les corps des « saints [2] ? » Disons donc avec saint Jérôme aux adversaires du culte des saintes reliques : « Vous affirmez que « nous sommes des idolâtres parce que nous fréquentons « les basiliques des apôtres ; à ce compte ce sont donc « aussi non-seulement des idolâtres, mais des insensés, « des fous, ces évêques qui enchâssent dans l'or et la « soie, et portent processionnellement de tous côtés de « misérables restes sans valeur et plus vils, selon vous, « que la poussière ! Ce sont donc aussi des fous, ces « fidèles de toutes les Eglises qui vont en foule au-devant

[1] Cyrill. Hieros., *Catech.*, XVIII, 16 ; *IV Rois*, XIII, 21 ; *Act.*, XIX, 12 ; V, 15.

« Evidemment », dit Olshausen, ce qui guérissait ce n'était pas l'ombre de saint Pierre, mais la vertu miraculeuse qui émanait de l'Apôtre. Bruckner lui-même avoue que les reliques étaient vénérées dans la primitive Eglise.

Basil. *Epist.* XLIX, CLV, CLXIV, CXCVII. *Homil. in Ps.* 115 (*opp.* I, p. 319). Cf. *Concil. Carth.*, V, can. XIV. *Nic.*, II, act. VIII, can. VII. Quant aux reliques placées dans les autels, voy. Bona, *Rer. liturgicar.*, I, 19 ; *Apocal.*, VI, 9.

[2] *Concil. Trident.* (sess. XXV. De invocat. et venerat. et reliqu. ss.) : *Sanctorum martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quæ viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus sancti, ab ipso ad æternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quæ multa beneficia a Deo hominibus præstantur.* Ils sont du reste honorés *in cultu relativo.* Cf. Petav. *De Incarnat.*, XIV, c. 13 et seqq.

« Rien de plus naturel », dit encore Hase (*l. c.*, p. 563), que de tenir pour précieux un objet quel qu'il soit qui nous rappelle un mort chéri. L'anneau nuptial mis par Luther au doigt d'une nonne défroquée est gardé comme une relique ; mainte famille protestante croit le posséder comme un joyau précieux ».

« des saintes reliques, et qui les reçoivent avec les mêmes « transports de joie, que s'ils avaient au milieu d'eux « quelque Prophète vivant [1] ! » « Un peu de poussière », dit saint Augustin, « a réuni une si grande multitude de « peuple. La cendre est cachée, mais les bienfaits accor- « dés sont visibles. Songez à ce que Dieu nous réserve « dans la terre des vivants, lui qui tire pour nous de si « merveilleux effets de la cendre des morts [2] ».

Faisons ici une réflexion. Ce ciel dont nous parlons, il est dit que nous y recevrons la récompense de tout ce que nous aurons fait pour le plus petit de nos frères, omme si nous l'avions fait pour Jésus-Christ même [3]; nous savons aussi que le mendiant qui gisait à la porte du riche orgueilleux fut porté dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire dans ce même ciel par la main des anges [4], cela suffit, je crois, pour nous faire comprendre la grande

[1] *Advers. Vigilant.* Celui-ci avait appelé ceux qui vénéraient les reliques : *cinerarios et idololatras.*

Les fidèles de Smyrne recueillirent soigneusement les ossements de saint Polycarpe et ils les estimaient plus que l'or et les pierres précieuses (Euseb., *H. E.*, IV, 15). Les païens jetaient assez souvent les restes des martyrs à la mer, de peur qu'ils ne devinssent un objet de vénération. (Euseb., *H. E.*, VIII, 6.) Cf. *Act. martyr. S. Ignat.* n. 6. Euseb. *De Præpar. evang.* XIII, 11. Wolters, *Die ræmischen Catacomben.*, 1866, p. 21.

Les vases contenant du sang des martyrs, les linges, les éponges qui en étaient imbibés, étaient précieusement conservés comme des sources de grâces et de vertus. — « Le sang des martyrs fut toujours recueilli, et leurs ossements vénérables témoignent tous les jours de leur vertu. Les malades sont guéris, et toutes sortes de prodiges étonnants s'accomplissent ». Hilar. *C. Constant*, n. 8.

[2] *In S. Steph.*, serm. CCCXVII, 1. *Confess.*, XI, 7.

[3] *Matth.*, XXV, 31.

[4] *Luc*, XVI, 19.

importance sociale de la doctrine chrétienne des fins dernières. Il est certain que cette doctrine nous a placés à un point de vue tout nouveau pour apprécier l'homme à sa valeur véritable, qu'elle nous a fait envisager le monde sous un jour qu'on ne connaissait pas; elle a donc assis la civilisation sur une base nouvelle, et exercé une action d'une puissance incalculable pour la rénovation du monde.

Maintenant toute douleur est sainte et sacrée, la pauvreté, la *turpis egestas* des anciens [1] a été ennoblie, et le bien que chacun fait est devenu un capital pour l'éternité. Il est maintenant rigoureusement vrai de dire que chaque instant du temps est trempé dans les ondes de l'éternité, et que l'action la plus petite peut acquérir un prix infini. Le verre d'eau froide donné à celui qui a soif, ne demeurera pas sans récompense. Heureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux! Heureux les affligés, parce qu'ils seront consolés! Qui calculera ce que cette parole a produit de bons effets dans le monde nouveau fondé par Jésus-Christ? Dans combien d'âmes elle a empêché le désespoir d'entrer! Que le bonheur du chrétien est grand, s'écrie saint Augustin, lui pour qui la pauvreté et la douleur sont le prix du ciel. Platon déjà terminait sa peinture de la vie future par ces paroles : Il faut donc tout faire pour acquérir en cette vie la vertu et la sagesse, car le prix en est beau et l'espérance grande [2].

Le jour de l'éternité ne se lève pas seulement pour les

[1] Virgil. *Æneid.*, VI, 276.

[2] *Phædon*, p. 114.

justes, il se lève aussi pour les méchants, et il commence par le jugement[1]. « Ceux qui auront fait le bien », dit l'Eglise[2], « entreront dans la vie éternelle, et ceux qui « auront fait le mal, s'en iront au feu éternel ». Le Fils de l'Homme prononce la sentence ; mais sa voix éveille un écho dans l'âme même des damnés, et comme un juge intérieur, bien informé et impartial, considérant le passé avec une indicible douleur, la conscience de chacun confirme le jugement divin dont toute la création est l'exécutrice. Aucun dogme, à ce qu'il paraît, ne blesse plus profondément que l'enfer et surtout que l'éternité de ses peines, ce qu'on appelle assez fastueusement *la conscience moderne*. Aussi a-t-on combattu ce dogme avec des raisons, mais surtout on en a ricané sans aucune raison. Voici tout d'abord Strauss qui proteste[3]. Il a dé-

[1] *Hebr.*, IX, 27.

[2] *Symbol. Athanas.* Cf. *Concil. œcum.*, V, c. *Orig.*, can. 10 et seqq.; *Concil. Lateran.*, IV, cap. 1. *Trident.*, sess. VI, can. 25, 30. Aucune définition dogmatique ne précise la nature des peines de l'enfer. — *Qui ignis hujusmodi,* dit saint Augustin (*De Civit. Dei,* X, 6), *et in qua mundi parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit.*

[3] La plupart des théologiens protestants modernes font une concession à l'esprit moderne sur l'éternité des peines, ils sont sans doute autorisés d'en haut à négocier cet accommodement?... Quoi qu'il en soit, ils abandonnent la doctrine si expressément enseignée dans leurs vieilles confessions (*Confess. d'Augsb.*, I, art. 17) pour admettre aujourd'hui exclusivement le purgatoire, rejeté dans ces mêmes confessions.

Se sont prononcés en ce sens : Nitzsch (*Système de la doctrine chrétienne*, § 9), Schleiermacher (*Croyance chrétienne*, II, p. 551), Reinhardt (*Dogmatiqne*, page 698); Martensen (*Dogmatique*, page 431). Déjà Bengel avait embrassé l'hypothèse d'Origène, savoir que tous finiraient par entrer dans la félicité éternelle. (Voy. la *Vie de Bengel*, par Burk, page 360). Vilmar blâme avec vivacité cette déviation doctrinale (*Théo-*

couvert que ce dogme révolte le sens humain et qu'il contredit la sainteté et la bonté de Dieu; il l'affirme sans songer à nous expliquer comment il se fait néanmoins que l'éternité des peines a été tenue non pas comme douteuse, mais comme certaine, mais comme indubitable dans les traditions de tous les peuples de la terre[1], aussi bien que par les génies les plus éminents du temps passé[2], que dans toute la sainte Ecriture et en particulier

logie des faits, p. 38) : « Si l'on pouvait », dit-il, « abolir avec des paroles la damnation éternelle, cela irait à merveille à la lâcheté de nos modernes rhéteurs (théologiens). On en viendra à dire que nous ne savons rien de certain... Si l'on ne veut pas revenir à connaître la nature du péché, que l'on se jette dans la dialectique nouvelle qui mène si aisément au panthéisme. Une fois là, on n'aura plus d'enfer à craindre ».

[1] Lucrèce, qui nie la divinité et la vie future, nous fournit lui-même la preuve que la croyance à l'éternité de l'enfer était alors aussi générale qu'aujourd'hui (*De natur. Deor.*, I, 108 ; III, 37) :

Nam si certam finem esse viderent
Ærumnarum homines, aliqua ratione valerent
Religionibus atque minis obsistere vatum :
Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
Æternas quondam pœnas in morte timendum est.

Virgile représente également l'enfer comme éternel (*Ænéid.*, VI, 555) :

Tisiphoneque sedens, palla succincta cruenta
Vestibulum exsomnis servat noctesque diesque.

(VI, 618) :

Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus.....

(VI, 597) :

Rostroque immanis vultur obunco
Immortale jecur tondens.....
..... Nec fibris requies datur ulla renatis.

[2] Ceux, dit Platon (*Phæd.*, p. 114), dont l'état est reconnu comme incurable à cause de l'énormité de leurs crimes, sont

dans les paroles de Notre-Seigneur, elle est considérée comme la conséquence nécessaire, comme le seul dénouement possible de toute l'histoire de la révélation et de tout le développement de l'humanité.

Je ne sais pas s'il y a une autre vérité de notre foi qui soit enseignée dans l'Ecriture sainte, en termes plus clairs et plus forts que ne l'est l'éternité des peines [1]. *Ceux qui dorment dans la poussière de la terre, se réveilleront, et ils s'en iront, les uns à la gloire, les autres à l'opprobre éternel* [2]. — *Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges..... Et ceux-ci s'en iront au supplice éternel, les justes à la vie éternelle* [3]. — *Il vaut mieux pour vous,* dit le Seigneur, *d'entrer au royaume céleste avec une seule main, que d'aller avec vos deux mains en enfer, où le ver qui dévore ne meurt point, où le feu qui brûle ne s'éteint jamais* [4]. — *Il vaudrait mieux pour lui,* dit le Seigneur en parlant de Judas, *qu'il ne fût jamais né* [5], proposition qui, dans la supposition d'une future délivrance, serait absolument

précipités dans le fond du Tartare, d'où ils ne sortiront plus. — Ces incurables serviront d'exemple aux autres, et leurs forfaits seront punis par les supplices les plus graves, les plus douloureux, les plus épouvantables.

[1] Enfer se dit en allemand *Hœlle*, en langue gothique *halja*. Hel, Helja était la déesse de la mort. La géhenne de la Bible tire son nom d'une vallée consacrée au culte affreux de Moloch, בי חנם. Le Schéol (שאול Hadès, infernus) désigne le séjour des morts avant la résurrection. *I Petr.*, III, 19; *Hebr.*, II, 39, 40.

[2] *Dan.*, XII, 2.

[3] *Matth.*, XXV, 41, 46.

[4] *Marc.*, IX, 43, 44.

[5] *Joan.*, XVII, 12.

fausse. L'Ecriture désigne l'état des damnés par les termes *de ténèbres extérieures*[1], *de lieu à jamais fermé au pardon*[2], *de seconde mort*[3]. Là se trouvent ceux que le Seigneur *ne connaît plus*[4], ceux qui *sont morts deux fois*[5], ceux dont la fin est *corruption*[6]. Ils sont précipités *dans le gouffre embrasé de feu et de soufre*[7], *où la fumée de leurs tortures monte jour et nuit dans les siècles des siècles*[8]; car ils endurent *des supplices éternels devant la face de Dieu*[9], comme les *objets impurs de sa colère*[10], qui pèse sur eux *éternellement*[11].

C'était cette foi profonde et ferme en la justice vengeresse de Dieu, c'était la puissante influence du dogme de l'enfer, c'était le souvenir de cette parole du Seigneur : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et « ne peuvent rien contre l'âme, mais craignez celui qui « peut jeter l'âme et le corps en enfer[12] » ; c'était là ce qui donnait à des millions de martyrs la force surhumaine dont ils avaient besoin pour affronter la mort, ce

[1] *Matth.*, VIII, 12 ; XXII, 13.
[2] *Matth.*, XII, 32 ; *Marc.*, III, 29.
[3] *I Joan.*, V, 16 ; *Apocalyp.*, XXI, 8.
[4] *Matth.*, VII, 23.
[5] *Apocal.*, XVII, 12.
[6] *Gal.*, VI, 8.
[7] *Apocal.*, XXI, 8 ; I, 18; XX, 10.
[8] *Apocal.*, XIV, 11.
[9] *II Thess.*, I, 9.
[10] *Rom.*, IX, 21, 22.
[11] *Joan.*, III, 36.
[12] *Matth.*, V, 29.

qui en faisait comme des hommes d'acier au milieu des atrocités de la torture. Ils triomphaient de la crainte des hommes par la crainte de Dieu, dit saint Augustin, et au prix du supplice infernal qu'ils se représentaient, les supplices de la terre leur semblaient « un bain rafraîchis- « sant[1] ». La vue du ciel auquel l'homme est appelé, l'espérance de la béatitude éternelle a consacré, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, la pauvreté, le besoin, la douleur, toutes nos misères; elle est entrée dans la vie terrestre comme une vertu enchanteresse, elle a transformé la conception qu'on en avait. Cependant, il faut bien le dire, cela n'aurait pas eu lieu, si la doctrine concernant le ciel ne trouvait pas son complément dans le dogme de l'enfer. Que signifieraient ces espérances, ces récompenses, ces promesses particulières, si en définitive elles devaient être nécessairement, quoique un peu plus tôt ou un peu plus tard, le lot de tous ? C'est précisément la certitude de l'enfer qui rétablit dès ici-bas, par anticipation, l'équilibre entre le mérite et la récompense, c'est elle qui présente à l'esprit l'image d'un autre monde, qu'elle oppose à ce monde de l'injustice, du mensonge et de l'apparence, autre monde dont la formidable perspective pèse déjà sur l'orgueil coupable, jusqu'à faire courber sous la menace d'un ordre de choses supérieur le front de ce superbe scélérat, qui se complairait si bien sans cela au sein de sa puissance et de ses richesses. Indépendamment de ces considérations, l'éternité de l'enfer n'est que le postulat nécessaire de tout le système chrétien ; c'est l'is-

[1] *Unctiones et refrigeria.* Cf. Act. MM. Claudii et Asterii dans Ruinart, *Act. sincer. MM.*

sue, c'est le dénouement obligé du grand drame de l'histoire du monde. Otez l'enfer comme fin du mal, vous vous ôtez du même coup la possibilité de comprendre le commencement, l'origine et la nature du mal, car vous supprimez nécessairement toute différence entre le bien et le mal, entre Dieu et l'homme, entre l'ange et le démon ; dès lors, le chef-d'œuvre du plan divin et de la Providence est bouleversé, tout se confond dans notre esprit, l'édifice de l'univers s'écroule et tombe en poussière [1].

[1] suffit de comparer aux passages si clairs et si précis que nous avons cités, ceux qu'on allègue en faveur d'une réconciliation finale universelle, pour se convaincre que ceux-ci ne méritent pas qu'on s'y arrête. Ces passages sont surtout les suivants : *I Cor.*, XV, 26. 28 ; *Ephes.*, I, 10 ; *Colos.*, I, 19 ; *Apocal.*, XXI, 5 ; XXII, 3.

S. Augustin montrait déjà la contradiction qu'il y aurait à vouloir entendre l'éternité des récompenses dans le sens propre, et l'éternité des peines dans le sens impropre. Pour ce qui est du passage *I Cor.*, XV, 26, 28, saint Paul veut simplement parler de l'avénement du royaume de Dieu, de la consommation de l'Eglise (τέλος), temps où la puissance du mal sera entièrement brisée, la rédemption accomplie, la mort vaincue et le règne des justes avec Dieu définitivement établi, Dieu étant tout en tous. L'Apôtre ne s'occupe pas en cet endroit du sort de tous les hommes, mais uniquement de celui des fidèles et des justes, comme le montrent clairement les versets 20, 23. Il s'agit de la victoire complète du Christ, chef de l'Eglise, sur les puissances ennemies ; le dernier ennemi, la mort est enfin vaincue et tout combat cesse, il n'y a plus d'Eglise souffrante ni militante, il n'y a plus que l'Eglise triomphante. Saint Paul enseigne nettement l'éternité de l'enfer. *II Thessal.*, I, 9. L'expression ἀποκατάστασις πάντων employée par saint Pierre (*Act.*, III, 21) marque le temps auquel le monde déchu sera relevé complétement par l'avénement du Messie promis, c'est ce que saint Paul rend par καιρὸς διορθώσεως, *Hebr.*, IX, 10. Il n'est pas ici question du second avénement, comme on le voit par les versets 19-22.

Ernesti (*Opuscul. theol*, p. 477) a donc raison de dire que les interprètes en expliquant ce passage ont plutôt suivi l'étv-

Cependant la question demande à être encore serrée de plus près. Le ciel et l'enfer ne sont rien autre chose que le dernier terme du développement de la différence fondamentale entre le bien et le mal, différence qui est la base de tout l'ordre moral. Aussi cette différence est-elle imprimée en nous d'une manière ineffaçable, et c'est la nature elle-même qui nous en instruit nécessairement, comme elle nous instruit de la différence entre la vérité et l'erreur. Le vrai est aussi en même temps le bien ; le mal est tout mensonge, car le mal n'a aucune vérité d'essence, aucune essence ; il tend à ce qui n'est pas, à ce qui ne peut point être. Or, Dieu est la vérité, il est la lumière, il est le souverain bien, la vie éternelle. Par le péché l'homme se sépare de Dieu ; il tombe alors dans le mensonge, dans les ténèbres, dans la douleur, dans la mort éternelle. La vérité est éternellement séparée du mensonge, le mal éternellement séparé du bien ; voilà

mologie du mot et l'autorité des lexiques vulgaires que celle de l'Écriture même. Olshausen lui-même n'interprète pas ce passage dans le sens d'une réconciliation universelle, bien qu'il entende ainsi le verset xv, 28 de la *première aux Corinthiens*, opinion, ajoute-t-il, qui ne saurait être l'objet d'un enseignement public (*Bibl. Comment.*, III, p. 747).

Strauss est assez impartial cette fois pour trouver insoutenable l'opinion des modernes théologiens du protestantisme, lesquels admettent d'une part une réconciliation du mal, et d'autre part la remettent jusqu'après les siècles des siècles. Car si la suprême séparation n'a pas lieu à la mort, contrairement à ce que l'Église enseigne (cf. *Matth.*, XXV, 10; *Hebr.*, IX, 27 ; *Rom.*, II. 4, 5), sur quoi se fonde-t-on pour en admettre une temporaire, puisque c'est l'intensité de l'effort, et non la longueur du temps, qui décide de tout. Disons donc avec Delitzsch (*Psychologie de la Bible*, p. 412) : Il n'y a rien qui soit plus en contradiction avec la doctrine de la sainte Écriture, que cette prétendue *apocatastase*.

pourquoi le ciel est éternellement séparé de l'enfer. Ainsi donc la séparation éternelle du ciel et de l'enfer n'est rien autre chose que la dernière conséquence pratique du premier principe de la pensée, qui consiste dans la distinction de la vérité et de l'erreur [1].

Si l'enfer n'est pas éternel, alors le pécheur reçoit une récompense éternelle aussi bien que le juste. Faites-le souffrir auparavant des millions d'années et attendre la délivrance jusqu'aux siècles des siècles, qu'est-ce que cela, sinon un instant en comparaison de l'éternité ? L'instant s'écoule et l'éternité reste entière. Si le mal finit par être égal au bien, alors il faut dire absolument que le bien et le mal sont égaux, et la différence entre le bien et le mal s'efface [2]. Dans l'ordre des choses intelligibles, tout se ramène aux premiers principes, et ceux-ci décident de toute la série des pensées qui en découlent comme conséquences, ce que sont les principes dans l'ordre intellectuel et spéculatif, le but et la fin dernière le sont dans l'ordre moral et pratique, c'est-à-dire ou ils décident de tout, et donnent à tout son sens vrai et sa véritable signification. Si la fin est égale pour le bien et pour le mal, alors tout le reste était aussi égal. Le bien et le mal acquièrent dans le ciel et dans l'enfer leur forme définitive, le germe s'est développé, il a porté tout son fruit et jusqu'à son entière maturité, il a donné d'une part une vie en Dieu et avec Dieu, de l'autre une vie sans Dieu et contre Dieu. De là cette croyance uni-

[1] *Finis se habet in appetitivis sicut prima principia in demonstrativis.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 95.)

[2] Cf. Lüken, *Les traditions de l'humanité*, p. 410.

verselle à l'éternité de l'enfer, croyance qui se retrouve tant chez les anciens peuples civilisés, tels que les Indiens et les Egyptiens, que chez les peuplades sauvages qui vivent actuellement dans les îles de la mer du Sud ou dans le centre de l'Afrique : elle a sa racine dans le principe de la distinction du bien et du mal, principe universel et si profondément gravé dans le cœur de l'humanité. La croyance à l'enfer n'est que la manifestation concrète de ce principe, c'est son expression et son affirmation. Le ciel et l'enfer se trouvent nécessairement supprimés dans un système, comme le panthéisme, qui nie toute distinction essentielle entre les choses et qui renverse tout l'ordre moral. D'un autre côté toute négation de la separation irrévocable du ciel et de l'enfer, conduira nécessairement au panthéisme comme au seul principe dont elle est la conséquence rigoureuse.

Appuyé sur les plus hauts principes de l'ordre moral, le dogme de l'enfer repose également sur les faits fondamentaux de la religion. Si l'enfer n'est pas éternel, il est donc temporaire ; dès lors la punition du péché rentre dans la catégorie du temps à laquelle appartiennent aussi les autres souffrances et expiations qui ont lieu sur la terre, comme le besoin, la misère et la mort. Que l'on suppose telle série d'années de supplice que l'on voudra, ce ne sera jamais qu'un temps très-court qui s'écoulera comme une nuit d'angoisse, comme une fièvre et un mauvais rêve ; car, dit saint Augustin, ce qui n'est pas éternel, n'est rien. Mais Jésus-Christ n'est pas venu pour nous apporter un bonheur temporel, ni pour nous délivrer d'un malheur temporel, comme la maladie, la douleur et la mort. Si l'enfer n'est donc

qu'un mal temporel, Jésus-Christ ne nous en a pas délivrés, et alors on ne peut pas dire qu'il nous ait délivrés de quoi que ce soit. Mais cependant il est certain qu'il nous a délivrés, puisqu'il a porté sa croix, et qu'il a versé son sang pour nous sur cette croix. C'est parce qu'il nous a rachetés de la peine éternelle, qu'il permet que les peines temporelles continuent de peser sur nous, afin que ce mal que nous souffrons dans le temps serve à nous faire éviter le supplice éternel. Si l'enfer n'est pas éternel, à quoi bon tant de frais pour l'œuvre de la rédemption depuis le commencement du monde ? à quoi bon les miracles et les prophéties ? à quoi bon toutes les mesures prises par la divine Providence dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament ? à quoi bon la grâce, la prédication, les sacrements ? à quoi bon l'incarnation d'un Dieu, les trente-trois années de sa vie terrestre ? à quoi bon ses travaux et ses sueurs, sa doctrine et sa prière, ses angoisses et ses larmes, ses douleurs et sa mort ? Tout cela pour nous racheter d'un malheur temporel ! Mais qu'est-ce donc que le temps devant Dieu ?

« Je m'effraie plus », dit saint Thomas de Villeneuve, « de la rédemption, que du supplice des anges ». « Si « l'enfer n'était pas éternel », dit saint Bernard, « le Fils « de Dieu ne se serait pas fait homme pour nous en « racheter ». Si la punition du péché n'était que temporelle et finie, pourquoi eût-il fallu que l'Eternel, que l'Infini expiât cette peine à notre place ? Nier l'éternité de l'enfer, n'est-ce donc pas nier aussi l'essence même de la rédemption ? n'est-ce donc pas lui faire perdre toute sa haute importance, toute sa profonde signification ? De

quoi donc l'homme pécheur serait-il redevable à son Rédempteur, puisque ce qu'il reçoit de lui, il l'aurait encore obtenu sans lui dans tous les cas et nécessairement ? Serait-il encore ce Rédempteur qui nous a rachetés pour l'éternité, qui nous a procuré une délivrance éternelle [1] ? Oui, si l'enfer n'est pas éternel, le Père a été injuste envers son Fils, lorsque celui-ci le priant de l'exempter de ce calice, le Père ne l'en a pas exempté ! Lorsque l'Infini souffre et meurt, il faut que la cause pour laquelle il donne sa vie soit digne de lui. Or, un mal temporel ne serait pas digne de lui. Puisque l'Infini se fait victime expiatoire, il faut qu'il y ait dans le péché une certaine infinité, infinité de l'offense faite à Dieu. Et cette offense infinie mérite une punition sans fin [2].

Dira-t-on qu'il deviendrait par ce moyen un véritable Rédempteur, puisque tous verraient un jour Dieu par lui ? Mais pourquoi donc lance-t-il l'anathème aux villes de Chorozaïm et de Bethsaïde, qui ne croyaient pas en lui ? Pourquoi parle-t-il de portes fermées, et de ce figuier qui sera coupé et jeté au feu [3] ? Pourquoi aurait-il mieux valu pour un Judas qu'il ne fût pas né ? Pourquoi cette terrible parole : Allez loin de moi au feu éternel ?

L'éternité de l'enfer est exigée par la justice de Dieu.

[1] *Hebr.*, VII, 16, 17 ; XXIV, 25; IX, 12.

[2] *Per culpam (mortalem) contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita pœna per intentionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur, quod sit saltem duratione infinita* (Thom. Aquin., *l. c.*, *supplem.*, qu. XCIX, art. 1.)

[3] *Matth.*, III, 10; VII, 19.

Quiconque s'élève contre la doctrine de l'éternité de l'enfer, cherche son point d'appui dans l'idée de la miséricorde divine. Mais d'où connaissez-vous la grande miséricorde de Dieu ? Platon ni toute la philosophie de l'antiquité ne la connaissaient point. Cet homme de génie ne voit aucune difficulté à concevoir, il trouve même tout naturel d'admettre que les méchants soient jetés dans le Tartare, pour n'en plus jamais sortir[1]. La bonté, la miséricorde de Dieu, nous la connaissons par Jésus-Christ, et uniquement par lui ; le Fils qui est dans le sein du Père nous a révélé cela[2]. Mais de la même parole qu'il nous instruit de la bonté de Dieu, Jésus-Christ nous annonce aussi fréquemment, aussi clairement et d'une manière aussi pénétrante l'éternité de l'enfer. Oui, Dieu est miséricordieux, infiniment, incompréhensiblement miséricordieux, si miséricordieux que dans la loi nouvelle, il n'y a qu'un seul péché qui ne se pardonne point, je veux dire le manque de croyance à cette miséricorde. Mais ce que l'intelligence humaine divise, existe non divisé en Dieu ; il y a quelque chose en Dieu qui n'est pas moins infini que sa miséricorde, c'est sa justice et sa haine du péché[3]. C'est pourquoi Dieu, de même qu'il récompense d'une manière digne de lui, doit aussi punir d'une manière digne de lui, comme le ciel pour les élus, l'enfer pour les réprouvés est une œuvre divine, ce sont

[1] *Gorg.*, p. 525.

[2] *Joan.*, I, 18.

[3] Thom. Aquin. (*Summ. theolog. suppl.*, qu. XCIX, art. 2) : *Deus, quantum in se est, miseretur omnium. Sed ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur.*

deux mystères, celui-là de son amour miséricordieux, celui-ci de sa justice vengeresse.

« Si tous les êtres raisonnables », dit saint Jérôme [1], « sont tout à fait égaux, et qu'après un laps de temps « même considérable il doive se faire une réintégration « universelle qui les élève tous à la même dignité, dites-« moi, quelle différence y a-t-il entre une vierge et une « courtisane, entre la Mère du Seigneur (et c'est presque « déjà un blasphème que ce rapprochement) et les vic-« times publiques de la volupté? Dites-moi si, dans cette « supposition, l'ange Gabriel diffère du diable. Imaginez « un avenir de supplice aussi long que vous voudrez, « doublez les années et les temps, entassez les siècles sur « les siècles, dès que la fin est la même pour tous, le « passé ne compte plus pour rien ». Il sera vrai alors de dire que le péché n'a pas nui au pécheur. « Non », répond Tertullien [2] à ceux qui ne veulent voir que la miséricorde et non la justice de Dieu, « Dieu n'est pas tel que vous « vous le représentez, tel que vous le souhaiteriez pour « vous, il n'est pas Dieu pour laisser le crime impuni, « pour se laisser insulter par le diable, pour laisser les « hommes se jeter de gaieté de cœur dans le mal en ne « leur faisant redouter aucun châtiment ». « Nous ne « devons rien négliger », dit Socrate [3] mourant, « pour « acquérir en cette vie la sagesse et la vertu, car le prix « du combat est beau, et la récompense qui nous attend

[1] *Joan.*, III, 6.

[2] *C. Marcion.*, II, 13.

[3] *Phædo*, p. 114.

« est grande ». Tel est le langage que tient la sagesse et la saine nature de l'homme. Mais avec la supposition d'une future réintégration universelle, ce langage n'a plus de sens. Que serait cette vie terrestre, si l'on en retranchait la perspective de l'éternité? L'enfer, quelque supplice que vous y supposiez, n'est plus l'enfer si vous y laissez l'espérance. Plus d'espérance, voilà l'enfer. « Par moi, l'on va dans la cité des larmes; par moi, l'on « va dans l'abîme des douleurs; par moi, l'on va chez « les races perverses... Rien ne fut créé avant moi, que « les substances éternelles, et moi, je dure éternellement. « O vous qui entrez, laissez toute espérance [1] ».

La miséricorde de Dieu réclame l'enfer; car, avant tout, il est miséricordieux envers les justes. Or, il ne le serait pas si tous les travaux des justes, toutes leurs souffrances, tout leur sang répandu devaient être comptés pour rien, s'il devait venir un jour où les martyrs et leurs bourreaux, les persécuteurs et leurs victimes jouiraient du même bonheur. Le sang des martyrs ne serait point vengé [2], il ne serait point rendu à chacun selon ses œuvres. Oui, la miséricorde divine réclame un enfer, elle qui est si souvent pour le pécheur une occasion de pécher toujours par une confiance présomptueuse, de pécher aussi contre le Saint-Esprit, ce qui n'est pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre. Si la miséricorde ne trouvait son complément et sa règle dans la justice, elle provoquerait elle-même le péché, elle renverserait tout l'ordre

[1] Dante, *L'enfer*, III, 1. Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, *suppl.*, qu. XCIX, art. 3.

[2] *Apocalyp.*, VI, 10.

moral. Quel Dieu serait-ce que celui qui, ainsi qu'un père faible, serait incapable de jamais punir? La miséricorde divine veut donc absolument que la justice vienne à son aide, puisque, sans celle-ci, celle-là ne serait qu'une source de péché, loin d'être une manifestation de la divinité. Il arrive nécessairement un instant où la mesure de la grâce est enfin comblée, où la miséricorde cesse, afin que le péché cesse lui-même, lequel, autrement, durerait autant que le Dieu de miséricorde, c'est-à-dire éternellement.

La sagesse de Dieu veut aussi l'enfer éternel. Législateur suprême, il doit joindre à ses commandements une sanction qui en garantisse l'accomplissement. La sanction garde la loi et la défend. Grâce à la sanction, la loi observée contient une mesure de récompense bien supérieure à la privation qu'elle impose, comme la loi violée apporte une mesure de douleur qui dépasse de beaucoup le plaisir qu'elle procure. Il faut pour cela que la sanction soit une récompense éternelle et une peine éternelle. Une peine temporelle, si longue qu'on la suppose, ne serait qu'un point imperceptible en face de l'éternité, ce serait moins qu'un grain de sable dans le désert, qu'une goutte d'eau dans la mer. L'homme étant éternel et destiné à l'éternité, il faut l'éternité pour le saisir et le secouer dans les dernières profondeurs de son être. Si l'enfer est seulement temporel, qui blâmera l'homme sensuel, lorsque, vaincu par le charme de la volupté, il se décide pour le péché qui doit le dédommager d'une longue privation? Le blâme ne s'adresserait-il pas justement à Dieu, qui n'aurait donné à ses commandements aucune sanction suffisante contre la violence des passions? Si l'enfer

n'est pas éternel, les législateurs de la terre agissent plus sagement que Dieu. Ceux-là, par une sentence, décident de la vie du temps. Il faut aussi nécessairement que celui-ci décide de toute la vie par sa sentence. Ce que la mort corporelle est dans l'ordre de ce monde, l'enfer, la seconde mort, l'est dans le monde des esprits [1].

Les tourments du purgatoire sont terribles, et cependant combien peu les redoutent! Que serait-ce si l'enfer n'était qu un châtiment passager? Lorsque l'ensemble des choses visibles, objet du plaisir, en agissant directement sur les yeux et sur tous les sens, s'empare de l'âme et la captive jusqu'à paralyser sa volonté, exerce enfin sur tout l'homme un si formidable empire, qu'on en voit souvent jouer leur santé, leur honneur et leur vie contre un plaisir d'un instant; que serait-ce donc si le châtiment à venir n'était pas ce châtiment éternel, dont la menace est seule capable, en pénétrant dans l'âme comme un éclair sinistre, de l'arracher au charme si puissant de la tentation ? C'est le monde, et en un certain sens le monde tout entier avec tout ce qu'il possède d'attrayant et de séducteur, qui se présente à l'homme, dans la tentation, pour le perdre; il faut donc à l'homme un secours plus fort que le monde, afin qu'il puisse vaincre le monde, c'est-à-dire qu'il lui faut une éternité de récompense et de punition. Si nous pouvions lire l'histoire intime des âmes, combien n'en verrions-nous pas qui se sont sauvées à un instant décisif par la pensée de l'enfer! Il est vrai que le motif de la crainte n'est ni le plus élevé ni le

[1] Théodore d'Abucara argumente déjà de la sorte contre Origène (Bibl. PP. T. v, Disp. 14).

plus noble, mais c'est sans contredit le plus général et le plus puissant pour la plupart des hommes, et c'est pourquoi notre divin Sauveur l'indique souvent à ses disciples, ces modèles de sainteté [1]. Et qui oserait dire : Je n'ai pas besoin de ce motif? Il y a des instants où l'homme de bien chancelle en nous, où la tentation nous assaille avec une force terrible ; nous avons alors besoin qu'une voix puissante s'élève pour secouer l'assoupissement mortel et rompre le charme dangereux. Cette voix n'est autre que la pensée de l'éternité et de l'enfer. Saint Chrysostome [2] remarque que les évangiles renferment plus de menaces de l'enfer que de promesses du ciel. Et saint Augustin [3], si éloquent, si entraînant quand il nous décrit les douceurs de la grâce et de l'encens divin, sait aussi bien nous inspirer l'effroi de l'éternité afin de nous éloigner du péché.

C'est donc la justice de Dieu, c'est sa miséricorde et sa sagesse qui réclament absolument l'éternité de l'enfer. « La justice inspira mon sublime Créateur ; je suis l'œuvre « de la divine puissance, de la plus haute sagesse et du « premier amour [4] ».

Ce qui se manifeste avant tout dans le supplice de l'enfer, c'est la majesté de Dieu. Il est Dieu, il est Seigneur, et il ne le serait pas si sa sentence ne fixait pas irrévocablement le sort du pécheur. Il serait donc obligé d'at-

[1] Cf. T. I, p. 352.

[2] *Hom. in Ps.* VII, 12.

[3] Cf. *In Ps.* CXLVII, 3.

[4] Dante, *loc. cit. sup.* 4.

tendre qu'il plût au pécheur de se convertir, d'attendre jusqu'aux siècles des siècles. Si l'homme est indépendant, s'il converve, au-delà de n'importe quel but et sans condition, la liberté, la possibilité de se convertir, alors, il faut dire que la créature est maîtresse absolue de son sort, et que ce n'est plus Dieu qui en décide ; qu'il appartient à l'homme de marquer à Dieu le but où doit s'arrêter sa création, et se réaliser les desseins de sa sagesse éternelle. L'homme pourrait donc se présenter devant Dieu et lui dire : Je ne veux pas t'obéir ; et cependant, je t'obligerai à me recevoir un jour dans ton paradis. Oui, il se tient à la porte de votre cœur, il frappe et il attend, il frappe encore maintenant tout doucement, bientôt fort et toujours plus fort [1]. Il attend durant toute la vie. Doit-il donc attendre encore jusqu'aux siècles des siècles que la créature libre daigne se tourner vers lui ? Et si elle refuse de venir à lui, faudra-t-il donc pour cela que la création reste privée de but, et que Dieu s'abstienne de conclure ? Non. Dieu n'attend plus que la créature veuille bien, en lui donnant son cœur, devenir une preuve manifeste de son amour ; bon gré mal gré, elle rendra témoignage à sa souveraine puissance. Si elle refuse de témoigner en faveur de sa bonté, elle témoignera en faveur de sa justice. C'est ainsi que Dieu atteint son but. Le pécheur vit et vivra éternellement. Mais de même que les hommes n'existent sur la terre que pour servir Dieu, qu'ils ne vivent dans le ciel, au sein du bonheur, et qu'ils ne s'enivrent au torrent de la vie éternelle que pour louer

[1] *Apocalyp.*, III, 20.

Dieu dans leurs ineffables délices, le louer éternellement comme l'auteur de leur félicité; de même les damnés continuent de vivre dans l'enfer pour boire à jamais le vin de feu de la justice de Dieu dans la coupe de sa colère, afin de rendre à Dieu, dans leurs douleurs sans fin, cet éternel témoignage : Dieu est juste, et justes sont ses jugements [1] !

Ne nous trompons pas nous-mêmes. L'homme, il n'en faut pas douter, possède une âme immortelle, dont Dieu connaît seul toute la noblesse et tout le prix : voilà pourquoi il a envoyé son Fils pour la sauver. Cependant, n'exagérons pas notre égoïsme jusqu'à faire de notre personne le centre de tout, jusqu'à lui subordonner Dieu et l'ordre moral éternel. Non, Dieu suit sans dévier les voies de sa sagesse, de sa justice et de son amour; les anges sont précipités, les âmes s'abîment, mais par-dessus les ruines des esprits tombés, par-dessus le désastre des âmes perdues retentit éternellement le chant des bienheureux : Saint, saint, saint est Dieu, le Seigneur !

Et c'est pourquoi Dieu n'anéantit point le pécheur [2]. Il n'anéantit généralement rien de ce qu'il a créé ; il a créé les choses pour qu'elles soient, et c'est à conserver, non à détruire ce qu'il a fait qu'il montre sa puissance ; il transforme mais il n'anéantit point ses créatures. Dieu se contredirait lui-même, s'il anéantissait

[1] *Ps.* CXVIII, 137 ; L, 5.

[2] C'est une opinion émise récemment par Rothe, Nitzsch ; cf. Lange, *op. cit. sup.*, II, p. 1291. Elle est aussi admise par Plitt, *Doctrine évangélique*, 1864, II, p. 416. Ce dernier pense toutefois qu'il ne serait pas prudent de l'enseigner en public.

l'âme du pécheur; car il lui a donné le pressentiment inné de son immortalité, et assigné des destinées immortelles [1]. Il ne saurait appartenir à la créature de faire échouer les desseins de Dieu, ni de forcer Dieu à l'anéantir, comme un artiste détruit l'œuvre qui lui déplaît. L'anéantissement de l'âme obstinée dans le péché ne serait pas une expiation de l'ordre moral troublé, ne serait pas digne de Dieu qui est l'asile des âmes et la sainteté même. Le pécheur qui se suicide dans son corps se suiciderait aussi dans son âme pour échapper à la justice vengeresse. Mais un tel dénouement contredit la sagesse de Dieu qui n'a point créé, qui n'a pu créer l'âme pour cela. Il a créé les êtres afin qu'ils soient et qu'ils demeurent.

Ainsi donc ni l'hypothèse d'une réintégration finale, ni l'opinion de l'anéantissement de l'âme péchcresse ne peuvent se soutenir. Si la récompense est éternelle, il faut aussi que la peine le soit. Niez cette seconde éternité, vous êtes obligé de nier aussi la première [2]. Reste une dernière objection : l'âme ne peut-elle se repentir, en sorte qu'une fois que le repentir et l'expiation l'auront purifiée, Dieu l'admettra enfin à la béatitude éternelle ?

Non ; l'heure de la mort est l'heure des comptes définitifs [3], l'heure de la moisson, de la séparation irrévocable de la paille d'avec le bon grain [4]. L'arbre demeurera

[1] *Rom.*, VIII, 21. Cf. Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 97. *Summ. theolog.*, I, qu. CIV, art. 4.

[2] Thom. Aquin., *l. c. suppl.*, qu. XCIX, art. 1.

[3] *Ecclésiastique*, XI, 28.

[4] *Matth.*, III, 12 ; XIII, 30 ; XXV, 32.

couché du côté où il sera tombé [1]. L'heure suprême une fois passée, *il sera trop tard* [2], et cette parole se redira éternellement. Et cela doit être, si le repentir et la conversion restaient ouverts dans la vie future à celui qui quitte celle-ci dans l'éloignement de Dieu et en état de péché grave, que serait-ce encore que cette vie [3]? Elle aurait perdu toute son importance. Ce qui fait tout le prix des quelques jours que nous passons en ce monde, c'est que nous avons la faculté d'y sauver notre âme, qui, durant ce temps, oscille entre deux éternités, une de délices, une autre de supplices ; s'il en était autrement, le ressort de la vie morale serait brisé, et toute force pour les mâles combats de la vertu anéantie. Que deviendrait ici-bas toute l'économie de notre salut, et la révélation, et la grâce, et la prédication, et les sacrements, si le salut devait s'opérer dans l'autre monde ?

D'ailleurs, qu'est-ce qui prouve que Dieu pardonnera, devra nécessairement pardonner, même au repentir ? Qu'il le devra toujours et toujours dans l'éternité ? Qu'il ne peut limiter le temps de la miséricorde à cette vie terrestre ?

Mais le repentir, seule condition de la grâce, est-il encore possible dans l'éternité ? Le changement, la conversion n'a lieu pour l'âme que tant qu'elle habite ce corps avec lequel elle doit marcher à son but. L'état de la vie future n'est plus un état de transition et d'effort,

[1] *Ecclésiaste*, XI, 3.

[2] *Matth.*, XXV, 10.

[3] *Status viæ, status termini.*

mais de consommation et de fixité, « c'est la nuit, durant « laquelle on ne peut plus travailler [1] ». La condition sous laquelle les morts ont choisi leur fin, et se sont décidés pour Dieu ou pour la créature — je veux dire la vie corporelle et terrestre, la vie humaine — dure jusqu'à la mort et pas plus loin, il en est de même par conséquent de la possibilité d'un nouveau choix, du repentir et de la conversion, elle s'arrête à la limite extrême qui sépare cette vie de l'éternité. « L'âme », dit saint Thomas [2], « a « besoin de son corps pour atteindre son but, c'est au « milieu de cette vie corporelle qu'elle doit marcher dans « la voie de la science et de la vertu; mais une fois « qu'elle est séparée de son corps, la vie corporelle lui « reste fermée sans retour ». Alors le temps ne sera plus [3], parce que le temps est la mesure du changement et du progrès. Ce séjour ne comporte pas le changement ni le progrès, ni l'épreuve, ni la tentation, ni par conséquent une décision nouvelle. Quiconque passe à l'éternité séparé de Dieu, demeure séparé de Dieu éternellement. Il reçoit là ce qu'il a choisi [4]. Sa réintégration serait une

[1] *Joan.*, IX, 4. — *Anima in statu mutabili, quandiu corpori unitur, non autem, postquam a corpore fuerit separata.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 95.)

Il n'y a de développement que là où se déroule une série historique, la série historique ne se déroule que là où se déploie une vie générique (*genus*), et la vie générique suppose la vie propagée par le rapport des sexes. Or, il n'y a plus de sexes dans l'éternité. (*Matth.*, XXII, 30. Cf. Thom. C. Gent., IV, 88.)

[2] *C. Gent.*, III, 144.

[3] *Apocalyp.*, X, 6. Cf. Thom. Aquin. *Cont. Gent.*, IX, 97.

[4] *Id retulit quo caruisse voluit.* Tertull., *C. Marcion.*, XI, 15.

seconde création ; Dieu ne crée pas deux fois. Si un changement était encore possible dans cette vie d'outre-tombe, il le serait pour les justes comme pour les autres. La félicité des bienheureux en serait troublée et même détruite, puisque, toujours soumise au changement, elle ne trouverait nulle part ce en quoi elle consiste, le repos, elle ne cesserait de s'attacher avec effort à son but, dans la crainte où elle serait de le perdre.

Les réprouvés se repentiront, mais non du repentir de l'amour ; ce repentir suppose deux conditions que le réprouvé ne possède plus, la liberté et la grâce. La liberté ne peut être que là où il y a développement vital, que là seulement où l'âme, engagée dans les liens de la nature, prend part au mouvement de la vie naturelle. Pour que la liberté enfin existe, il faut que le mal soit possible et qu'il y ait un choix à faire. Or, il n'y a plus à choisir en cet enfer qui ne connaît même pas de temps. Le repentir devient alors désespoir : « Montagnes, tombez sur nous; « collines, ensevelissez-nous » : cette parole que l'Ecriture met dans la bouche des réprouvés n'est pas la prière du repentir, mais le cri du désespoir. Ce que la chute a été pour les anges, l'heure de la mort l'est pour l'homme [1], quand il meurt privé de l'amour de Dieu qui seul donne le bonheur et seul mène à Dieu. Il reste comme la mort l'a surpris, privé de l'amour de Dieu, et par conséquent séparé de Dieu pour l'éternité. Le voile des choses visibles tombe alors, ce voile qui avait si bien caché, dérobé Dieu à l'âme plongée dans la chair,

[1] Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XCIX, art. 3.

qu'elle a choisi pour sa fin, au lieu de Dieu éternel, la créature qui passe. Tout à coup détrompée, l'âme reconnaît que ce qu'elle a recherché, convoité, adoré et divinisé, était poussière et rien que poussière. Ce reflet de la beauté et de la grandeur divine, que lui renvoyait le miroir de la création, elle s'en était éprise, elle s'y était livrée, comme l'insensé se jette dans la mer profonde pour saisir les étoiles de la nuit que réfléchit le vaste miroir des eaux. Elle reconnaît qu'elle n'a point recherché Celui qui seul est le bonheur, le bonheur infini ; car l'éclat emprunté avec lequel la créature l'a séduit, s'est évanoui. Cependant l'ardente soif du souverain bien vit toujours en elle ; car c'est un sentiment qui tient à son essence même. Elle tend ainsi de toute sa force éternellement vers le bonheur [1], et éternellement elle se sent repoussée par la main de Celui qui seul est le bonheur. Eternellement elle soupire après la lumière, l'amour, la vie, la félicité ; et éternellement le bras d'un Dieu juste la rejette dans la nuit, dans le tourment, dans la mort.

Le désir du souverain bien que Dieu a mis dans le cœur de toutes ses créatures, devient ainsi pour les damnés un feu intérieur qui les dévore [2] ; l'étincelle de l'amour divin que recèle tout esprit créé se change en une haine furieuse, le réprouvé sachant que Dieu est son juge et l'auteur de ses supplices ; l'appel du désir est devenu le cri du désespoir [3].

[1] *Æterna sitis*. August., *serm*. XXXVI, 6.

[2] Cf. Suarès, *Disp. theolog.*, T. II, L, VIII, 5.

[3] Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XCVIII, art. 1, 2. Suarès, *l. c.*, c. II.

Qu'est-ce que sera l'enfer? Dieu seul le sait; seul il peut en mesurer la hauteur, la largeur, la profondeur, parce que seul il connaît tout le mystère d'iniquité qui se trouve dans le péché. Si le mystère du péché est si insondable pour nous, c'est que Dieu contre qui est dirigée l'attaque du péché est lui-même le premier et le plus haut mystère, c'est que la grâce dont le pécheur a abusé est un bien d'une excellence incompréhensible, c'est que la chute d'un enfant de Dieu est un événement lamentable au-delà de toute expression. L'enfer est le juste salaire du péché, et chacun y reçoit sa rétribution selon ses œuvres [1]. Les théologiens partagent les peines de l'enfer en peines de privation et en peines positives [2]. Le damné a perdu Dieu, et avec Dieu il a tout perdu; comme la possession de Dieu est pour les élus la source de toute félicité, ainsi pour les damnés la perte de Dieu est proprement l'enfer, c'est l'enfer dans l'enfer. Ils ont perdu Dieu, pour qui ils avaient été créés, sans qui ils ne peuvent vivre, et qui cependant ne les laisse point mourir; et Dieu perdu, consolation, espérance, tout est perdu! Ici-bas, sur la terre, nous ne pouvons nous figurer un état absolument privé de consolation; ce sera l'état d'un cadavre vivant, d'une conscience persistant au milieu d'une âme corrompue dans son essence, et ayant perdu toutes ses facultés : car son essence, elle la tenait de Dieu, elle subsistait en Dieu, était destinée à Dieu. On

[1] *Pœnis tamen disparibus puniendos.* Concil. Florent., *in Decr. unionis.*

[2] *Pœna damni, pœna sensus.*

sait quelles tortures la conscience peut déjà faire endurer sur la terre. Et cependant ici-bas l'homme n'est jamais sans consolation, il en trouve jusque dans les dissipations et dans les illusions auxquelles il se livre. Là il est toujours devant Dieu dont la colère éternelle pèse sur lui nécessairement ; il est aussi toujours en face de lui-même, voyant éternellement son âme dégradée et odieusement abjecte.

Ajoutez à cela les châtiments positifs. Comme l'homme n'est sur terre que pour servir Dieu, comme les bienheureux n'existent que pour s'abreuver au torrent de délices de la vie divine, ainsi le réprouvé ne vit que pour le tourment, que pour son tourment propre et celui des autres, il vit pour être « un vase de la colère divine ». C'est alors que s'accomplit pleinement cette parole : Tu armeras toutes les créatures pour tirer vengeance de tes ennemis [1]. Il est tourmenté dans toutes les puissances de son âme. Comme le voyageur égaré dans le désert rêve de fraîches fontaines, ainsi il a sans cesse devant les yeux de son imagination les joies des élus ; il revoit mille et mille fois dans sa mémoire son péché depuis si longtemps passé et néanmoins éternellement présent ; sa raison lui montre l'espace infini de l'éternité, qui s'étend sans bornes devant lui. Sa volonté se consume en un vain repentir, en une lutte aussi désespérée qu'infructueuse contre son sort inexorablement, éternellement fixé [2].

[1] *Sagesse*, v, 18.

[2] *Pœnitebunt damnati, in quantum affligentur de pœna, quam pro peccato sustinent.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. XCVIII, art. 2.)

C'est un feu qui ne s'éteint plus, une douleur inénarrable, un ver qui ne meurt point, un amer regret qui ronge sans fin comme sans fruit. C'est un hurlement un grincement de dents éternel, une rage impuissante et indescriptible, en un mot c'est le désespoir. Ils s'écrient : Montagnes, tombez sur nous; collines, ensevelissez-nous. C'est la confusion poussée jusqu'à l'anéantissement [1].

De quelle nature sont ces peines? Ce feu dont parle le Seigneur, est-il réel quoique non matériel, ou bien faut-il ne voir là qu'une métaphore ? L'Eglise n'a rien décidé à ce propos. L'Ecriture a du vague sur cette question comme sur celle de la nature des joies des élus, et l'on peut répéter ici cette parole : l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a point éprouvé ce que Dieu prépare à ceux qui tomberont dans les mains de sa justice. C'est pourquoi il n'y a pas de douleur terrestre que nous puissions comparer au supplice de l'enfer [2]. Toutes les créatures s'armeront contre les damnés. Dieu punira d'une manière digne de lui, comme il récompense aussi d'une manière digne de lui. Il n'est pas moins mystérieux et ineffable lors-

[1] Virgile, selon la remarque de Balmès (*Lettres à un sceptique*, page 51) n'était ni capucin, ni prêtre, ni catholique ; il ne manquait pas non plus de goût, et cependant il serait assez difficile d'imaginer plus d'horreurs réunies qu'il ne nous en montre dans sa description de l'enfer. (*Æneid.*, L, 6.)

[2] *Sicut nullum gaudium rerum temporalium ex aliqua parte simile potest inveniri gaudio vitæ æternæ, ita nullus cruciatus pœnarum temporalium potest sempiternis iniquorum cruciatibus comparari.* August., *De catechiz. rud.*, c. 24.

qu'il fait éclater sa justice contre les réprouvés, qu'il ne l'est en comblant les justes des témoignages de son amour [1].

[1] *Est concedendum, quod pœnæ inferuntur a Deo non propter se, quasi in ipsis delectatur, sed propter alios, scilicet, propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, III, 144.

CHAPITRE XVI.

PURIFICATION ET CONSOMMATION.

De l'état intermédiaire chez les protestants. — Définitions de l'Eglise. — Preuve par l'Ecriture. — Prière pour les morts. — L'antiquité ecclésiastique. — Le protestantisme et la prière pour les défunts. — Les peines du purgatoire. — L'indulgence. — La cité du monde et la cité de Dieu. — Le jugement dernier. — Signes avant-coureurs du dernier avénement. — Jugement particulier et jugement général. — Convenance du jugement général. — Résurrection des morts. — Convenance de la résurrection. — Les objections du rationalisme et du matérialisme. — Après la résurrection. — La glorification des corps. — Objections. — Analogies tirées de la vie des saints. — Un nouveau ciel et une nouvelle terre. — Etat des réprouvés. — Notes additionnelles.

« Un des grands motifs de la brouillerie du XVIe siècle « fut précisément le purgatoire dit de Maistre [1]. Les insur« gés ne voulaient rien rabattre de l'enfer pur et simple. « Cependant, lorsqu'ils sont devenus philosophes, ils se « sont mis à nier l'éternité des peines, laissant néanmoins « subsister un *enfer à temps*, uniquement pour la bonne « police, et de peur de faire monter au ciel tout d'un « trait Néron et Messaline à côté de saint Louis et de « sainte Thérèse. Mais un enfer temporaire n'est autre « chose que le purgatoire (?) ; en sorte qu'après s'être « brouillés avec nous, parce qu'ils ne voulaient point de

[1] *Soirées*, II, p. 107.

« purgatoire, ils se brouillent de nouveau parce qu'ils « ne veulent que le purgatoire ».

Ce que les adversaires du dogme catholique contestaient et rejetaient il y a un siècle au sujet du purgatoire, ils l'avouent aujourd'hui, bien qu'ils ne soient point complétement d'accord entre eux, ni avec nous pour ce qui regarde les définitions précises du dogme. « La plupart « de ceux qui meurent sont, il faut l'avouer, trop bons « pour l'enfer », dit un polémiste moderne d'entre les protestants [1], « mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'ils « sont aussi trop mauvais pour le ciel. On doit avouer « sans détour qu'il existait à cet égard une certaine obs« curité dans la doctrine des protestants..... La science « nouvelle l'a depuis longtemps déjà constaté ». « Aucune « âme », dit un autre [2], « n'ayant atteint l'état de consom« mation parfaite, lorsqu'elle quitte ce monde, il faut « bien admettre un état intermédiaire où l'âme achève « de se développer, de se purifier, de se mûrir pour le « jugement dernier. Bien que la doctrine catholique du « purgatoire ait été repoussée, à cause du mélange d'er« reurs grossières (!) qu'elle renfermait (?), cependant elle « a quelque chose de vrai, savoir que l'état intermédiaire « est nécessairement dans un sens spirituel un lieu de pu« rification pour les âmes ».

[1] Hase, *Polémique protestante*, 2e édit. 1864, p. 422.

[2] Martensen, *Dogmatique*, p. 431. Lessing, Eschenmayer, de Mayer, etc. partagent ce sentiment rejeté par les classiques du protestantisme, Luther et Calvin en tête. Ils disent avec Chemnitz (*Exam. Conc. Trident.*, éd. Preuss. Berol., 1861, p. 621) : *Veteres pro mortuis oraverunt, non quod senserint eos esse in cruciatibus, unde nostris suffragiis sint redimendi, sed propter*

Par rapport au purgatoire l'Eglise a défini dogmatiquement les deux vérités suivantes : Il y a un purgatoire, et les fidèles qui sont encore sur la terre peuvent par leurs prières venir en aide aux âmes qui y sont détenues [1]. La croyance ainsi affirmée par l'Eglise n'était point étrangère à l'antiquité [2] : pour ce qui est du peuple hébreu, on peut dire qu'elle était passée dans sa chair et dans son

superstitum institutionem, exhortationem et consolationem ; et ils louaient David de n'avoir pas prié pour Absalon !!!

[1] *Concil. Trident.* (sess. 25. Decret. de Purgatorio) : *Cum catholica Ecclesia... docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.* Cf. sess. XXII, cap. 2, can. 3, sess. VI, cap. 11, cap. 16.

[2] « A peine séparées de leurs corps, les âmes arrivent, dit Platon (*Gorgias*, p. 524), devant le juge qui les examine attentivement... Aperçoit-il une âme défigurée par le péché, il l'envoie aussitôt avec ignominie droit aux cachots où elle doit subir les justes châtiments de ses crimes... Or, il y en a qui profitent des peines qu'ils endurent, ce sont ceux dont les fautes sont de nature à s'expier; toutefois cet amendement ne s'opère en eux que par la voie des douleurs et des souffrances; car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes, et qui, en raison de cet excès de perversité, sont devenus incurables, ils servent pour les exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison ». Cf. *Phædo.*, p. 113. — Pour les autres peuples, cf. Luken, *l. c. s.*

Ces témoignages, par lesquels se manifeste le sentiment religieux de tous les peuples, il ne faut pas croire les infirmer sous prétexte de paganisme. — « Si l'on voulait par une critique pharisaïque, dit Hamann, écarter du christianisme tout ce qui ressemble de près ou de loin au judaïsme et au paganisme, il en resterait ce qu'il resterait de notre corps si la métaphysique le soumettait à un dédoublement analogue, c'est-à-dire un rien matériel, un je ne sais quoi spirituel ». (*Œuv.* I, p. 136, IV, p. 244) — « Au lieu de se scandaliser, de voir que le christianisme a certaines choses de communes avec le paganisme, on devrait plutôt se réjouir de trouver des éléments chrétiens dans tout le paganisme ». (Delbrück.)

sang, et s'était comme incorporée dans son culte [1]. Et Jésus-Christ n'a point blâmé la pratique relative à cette croyance. Au contraire, ses paroles la présupposent et y font allusion en maint endroit. Il dit par exemple : Le péché contre le Saint-Esprit ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre [2]. « Donc », conclut saint Augustin [3], « il y « a aussi une rémission des péchés dans l'autre monde ». Il est encore question dans l'Evangile de certains débiteurs qui seront jetés en prison jusqu'à ce qu'ils aient payé la dernière obole de leurs dettes [4].

C'est ainsi que les Apôtres ont compris la doctrine de leur divin maître. Ainsi saint Paul dit que « tout genou « fléchira au nom de Jésus-Christ dans le ciel, sur la terre « et sous la terre [5] », c'est-à-dire parmi les âmes qui se trouvent dans l'état intermédiaire. Là est la demeure de ceux qui ne sont pas encore assez purs, car rien d'impur n'entrera dans le royaume des cieux [6]. Y a-t-il encore un petit reste de péché qui ternisse l'âme, y a-t-il un péché qui ait été remis, mais non suffisamment expié, il faut alors nécessairement que l'âme passe par ce séjour de purifi-

[1] *II Macch.*, XII, 43, 46. Et ayant fait une collecte, il envoya douze mille drachmes d'argent à Jérusalem afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés des morts... C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.

[2] *Matth.*, XII, 32.

[3] *Civit. Dei*, XXI, 24.

[4] *Matth.*, XVIII, 34 ; V, 20.

[5] *Philipp.*, II, 10. — שאול, Hadès. — Cf. *Act.*, II, 27; *I Cor.*, XV, 55.

[6] *Apocalyp.*, XXI, 27.

cation douloureuse. Néanmoins les âmes ainsi détenues en expiation de leurs fautes appartiennent à l'Eglise de Jésus-Christ, parce qu'elles ont quitté ce monde en emportant le sceau de la foi et de l'amour. C'est pourquoi loin d'être tout à fait séparées de nous, elles ne font avec nous qu'un même corps, parce quelles ont un même chef avec nous, Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui elles appartiennent comme ses membres, membres souffrants et subissant une expiation, il est vrai, mais nourris et consacrés par sa grâce. De même que nos frères de l'Eglise triomphante et qui sont déjà dans la gloire intercèdent pour nous auprès de Dieu, de même nous qui sommes encore sur la terre, nous adressons nos prières à Dieu pour ceux de nos frères qui souffrent et qui ne peuvent rien pour leur propre allégement. Notre cœur nous pousse à leur donner ce que nous avons de meilleur à leur donner, notre prière. Saint Paul a lui-même donné l'exemple de la prière pour les morts [1], et la révélation chrétienne ne serait point la parole de Dieu, l'éternelle vérité, si elle n'allait au-devant de ce besoin universel, si profondément imprimé en toute poitrine d'homme, pour le consacrer, le diriger et en faire le véhicule de forces et de grâces surnaturelles.

C'est ce que l'Eglise a toujours fait dès le commencement, et déjà Tertullien pouvait parler de la prière et du sacrifice pour les morts comme d'une pratique an-

[1] Il se loue (*II Tim.*, I, 16, 18, cf. IV, 19) des services qu'Onésiphore lui a rendus à Rome, il salue *sa maison*, et prie pour lui : Que le Seigneur Dieu, dit-il, lui fasse trouver grâce au jour du jugement. Il est clair qu'Onésiphore était mort dans l'intervalle.

cienne[1]. « La prière de l'Eglise ou des personnes pieuses », dit saint Augustin [2], « sera exaucée en faveur de ces « chrétiens qui au sortir de cette vie n'étaient ni assez « méchants pour être jugés indignes de la grâce, ni non « plus assez pieux pour être admis immédiatement à « jouir du bonheur éternel. Il y en aura aussi beau- « coup à la résurrection des morts, à qui la grâce sera « accordée plus tard, lorsqu'ils auront subi les peines « que les âmes des trépassés subissent pour l'expiation « de leurs péchés ».

Les témoignages des saints Pères sont confirmés par toutes les liturgies. Dès la plus haute antiquité, on faisait mémoire, pendant le saint sacrifice, des fidèles trépassés

[1] *De corona milit.* (c. 3) : *Oblationes pro defunctis annua die facimus. Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum... traditio tibi prætendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix.* Cf. Cyprianus, Ep. LVI. — « Nous croyons », dit saint Cyrille de Jérusalem, « apporter un grand secours aux âmes des trépassés, en priant pour elles pendant que la victime sainte et terrible est sur l'autel (Μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς). Nous ne tressons pas de couronnes pour les trépassés, mais nous offrons pour eux nos prières à Dieu ; nous offrons surtout le Christ immolé pour nos péchés, et par là nous apaisons pour eux et pour nous, Dieu qui aime les hommes » *Catech. mystag.*, V, 9.

« Dans la vie future », dit saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXIX, 19. Cf. VII, 17, 24. *Carm.*, LXXV, 7), « ils seront baptisés dans les larmes ; c'est le dernier baptême, baptême non-seulement plus rude, mais aussi beaucoup plus long, et qui ronge la terre et l'herbe ». Saint Epiphane (*Hæres.*, LXXV, 3) signale comme une des erreurs d'Aérius, la négation du purgatoire. Saint Basile appelle déjà le purgatoire, πῦρ καθαρτικόν (*Hom. in Isa.*, IV, 4. *Hom. in Psal.* VII, 1). Saint Augustin dit *pœnas purgatorias* (*Civit. Dei*, XXI, 16). L'efficacité de la prière pour les morts peut se conclure de ce que dit saint Augustin des martyrs : *Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre.*

[2] *Civitas Dei*, XXI, 24. Cf. *De cura pro mort.* pass.

inscrits dans les diptyques, et on priait pour eux. Ce n'est pas en vain, dit saint Chrysostome[1], que le diacre s'écrie : *Pour ceux qui reposent dans le Christ.* Ne l'oublions pas, et songeons aux consolations qu'il est en notre pouvoir d'obtenir pour les morts[2]. Ce n'est pas en vain que les Apôtres eux-mêmes ont établi qu'il serait fait mémoire des trépassés pendant le saint sacrifice. Lorsque tout le peuple est assemblé et qu'il prie, les mains élevées vers le ciel, et que la victime trois fois sainte est là sur l'autel, comment n'elèverions-nous pas avec confiance nos voix vers Dieu en faveur des défunts?

Pour quelle raison l'ancien protestantisme rejetait-il une doctrine si consolante et si humaine, une doctrine qui nous ménage une dernière espérance quand une mort soudaine et imprévue nous enlève quelqu'un de ceux que nous aimons, une doctrine qui offre à la miséricorde de Dieu une plus large sphère d'action, sans blesser en rien sa justice et sa sainteté; une doctrine qui donne satisfaction au sentiment de l'homme sans rien ôter à la gravité de la religion, une doctrine enfin qui seule permet de maintenir toute la sévérité de la morale chrétienne, sans qu'elle se déshonore par la dureté de ses condamnations? Saint Jean Chrysostome dit encore[3]: « Vous dites : Je pleure ce cher défunt parce qu'il est « mort en état de péché... Alors venez-lui en aide, au-

[1] *Hom.* XXI, 5, *in Act. Hom.* III, 4, *in Phil.*, XLII, 4 et seqq. *In I Cor.*

[2] *Hom. in Matth.*, XXXII, 3, 4. — Voy. les prières pour les morts dans les inscriptions des catacombes dans M. Wolters, *Les Catacombes de Rome,* 1866, p. 24.

[3] *Hom.* XLI, 4 *in I Cor.*

« tant que vous pourrez, non par des larmes, mais par « des prières, des supplications, des aumônes, des of- « frandes. Ce n'est pas inutilement que dans le saint « sacrifice nous faisons mention de ceux qui sont partis « de ce monde, nous savons qu'il leur en reviendra « quelque adoucissement. Il n'y a même rien d'impos- « sible à ce que nous obtenions pour les morts un par- « don complet. Pourquoi donc persister dans votre dou- « leur, dans votre abattement ? Et pourquoi ces gémisse- « ments, quand vous pouvez obtenir une si grande grâce « pour celui que vous pleurez ? » Dès que l'on enlève cette consolation aux âmes, et que parmi ceux qui s'en vont de ce monde, on ne voit plus immédiatement après la mort que des bienheureux et des damnés, on doit s'attendre à la réaction qui s'opère en ce moment dans le protestantisme, et qui consiste à nier de plus en plus l'éternité des peines.

Dans le commencement, Luther ne condamnait point la prière pour les défunts [1] ; ce n'est que plus tard qu'il se prononça en termes très-violents contre le dogme du purgatoire [2]. Ce qu'il ne pouvait manquer de faire, re-

[1] De même Mélanchthon, *Apolog. Confess. August.*, XII, 94, 96. Nous n'empêchons pas de prier pour les morts, est-il dit là, proposition que Chemnitz (*l. c.*, p. 619) explique dans le sens indiqué ci-dessus. « Je n'ai pas encore nié le purgatoire, dit Luther dans sa première période ». « J'ai décidé qu'il y a un purgatoire ». (*Œuv.*, XXIV, p. 4, 147.) Mais en 1530, il le nie déjà, après avoir douté quelque temps, si c'était simplement une fiction et un mensonge (VII, p. 143). Enfin dans sa rétractation au sujet du purgatoire, il affirme que c'est *un feu de mensonge* (XXX, p. 190).

[2] Dans les articles de Smalcalde, p. 307, il dit que c'est *vera diaboli larva.*

marque justement Mœlher[1], dès que les conséquences de sa nouvelle doctrine de la justification lui furent entièrement connues. Dès que l'on admet que le péché n'est pas véritablement effacé chez les justes, mais qu'il ne leur est simplement pas imputé, et même que tout péché est un péché mortel que Dieu couvre en eux en considération de leur foi[2], que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires, qu'elles sont même nuisibles, que

[1] *L. c.*, p. 347.

[2] *Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale.* Luther. *Assert. omn. artic.* Œuv. tom. II, p. 325. (*Renati*) *per fidem propter obedientiam Christi boni et justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptæ naturæ sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.* Form. Concord., p. 686.

Dans une consultation de l'Eglise évangélique de Silésie, Breslau, 1862, on affirme ce que contredisent les confessions et les maximes des réformateurs, savoir que les anciens théologiens protestants n'ont blâmé que les prières solennelles et publiques pour les morts, mais qu'ils n'ont jamais défendu aux fidèles de prier pour les membres décédés de leurs familles, comme ils n'ont pu s'empêcher de le faire eux-mêmes pour ceux qu'ils aimaient ». (p. 12.)

« Une doctrine, comme celle du purgatoire, qui a trouvé un défenseur résolu dans saint Augustin, ne devrait pas être traitée avec dédain ni rejetée sans examen. Parmi les protestants, beaucoup se laissent trop facilement aller à croire que la mort les mettra en possession de la félicité céleste, bien que la grâce n'ait pu parvenir à rompre les liens bien forts qui les attachent à la terre et au péché. La joie que leur cause la justification par la foi, leur fait oublier une certaine parole de l'Ecriture par laquelle il est dit que nul, s'il n'est saint, ne verra jamais Dieu. *Hebr.*, XII, 14 ». (Zezschwiz, *Apolog. du christian.*, 1866, p. 405.)

Les *Etudes et Critiques* (1866, p. 396) permettent la prière pour les morts, mais seulement *une fois ou deux* (?), non pas trop souvent, ni « avec ces répétitions par lesquelles on se figure (comme dans l'Eglise romaine) que l'on forcera la volonté de Dieu ». Schelling, dans son dialogue de *Clara*, tient pour l'idée d'une purification dans l'autre monde bien que dans un sens différent du dogme catholique.

Dieu opère exclusivement tout dans l'œuvre de la justification, il est clair qu'il devient indifférent que l'homme agisse ou souffre, et qu'il n'y a plus de place pour le mérite ou le démérite [1].

Quelle est la conséquence nécessaire de cette doctrine une fois admise? Entendons sur ce sujet un juge non suspect. « En rejetant tout état intermédiaire », dit Strauss [2], « la confession protestante a creusé un abîme « entre l'état moral de l'homme avant la mort et son « état moral après la mort, et cet abîme nécessite un « saut pour le franchir. Tant qu'il traîne ici-bas son enve- « loppe mortelle, l'homme, même le plus pieux, et les « protestants sont les premiers à l'avouer, garde la souil- « lure du péché ; suivant les mêmes protestants, la foi ne « le justifie que d'une manière idéale et par le jugement « de Dieu, et immédiatement après la mort cependant

[1] *Paulus,* dit la formule de concorde (ed. Berol., 1857, p. 707). *initium, medium et finem soli fidei adscribit.* — *Hæc fides,* dit l'Apologie de la confession d'Augsbourg (*l. c.*, p. 138), *facit discrimen inter dignos et indignos, inter hos, quibus contingit salus, et illos, quibus non contingit.* — Cf. Art. Smalc., p. 307 : *Purgatorium... mera diaboli larva est, pugnat enim cum primo articulo, qui Christum solum et non hominum opera animas liberare.*

« Nous sommes tous des saints, et maudit soit celui qui ne se dit pas saint et ne s'en vante point », dit Luther (*Œuv.*, XI, p. 196) ; « si tu crois aux paroles du Christ tu es un saint aussi bien que tous les autres saints. — Que dit le Christ? il ne dit mot de nos actions ni de notre vie. (XII, p. 117). Voici la prédication de Moïse : Quiconque fait cela, vivra : doctrine terrestre, doctrine de mort et d'enfer, qui ne voit rien au-delà d'une piété et d'une doctrine terrestre. (IV, p. 35.) Si vous croyez en moi, dit le Christ, tous vos péchés vous sont déjà pardonnés ; car je sais que vous ne pouvez faire autrement par votre nature ». (*Exposition évangélique*, p. 346, œuv. XII, p. 86.)

[2] *Op. cit.*, p. 686.

« il doit paraître devant le Christ, dans le cortége de qui « rien de souillé ne peut entrer, il doit être mis en pos- « session de la félicité céleste, laquelle suppose la pureté « parfaite [1]. Quand on recherche la cause efficace d'un si « grand changement, la réponse qu'on croit découvrir « dans les symboles luthériens, c'est que cette soudaine « purification serait communiquée à l'âme par sa sépara- « tion d'avec le corps, siége du péché [2], ce qui, par pa- « renthèse, suppose une notion assez inexacte de l'essence « du péché. Que si l'on veut bien ne pas interpréter les « textes rigoureusement, il reste néanmoins que les pro- « testants ont recours à un miracle, moyennant lequel « Dieu extirpe de l'âme séparée du corps jusqu'aux der- « nières racines du mal [3]. Mœlher a donc raison de voir « là une sorte d'opération mécanique, Schleiermacher « un procédé magique, l'un et l'autre une interruption

[1] *Aberit*, dit le vieux dogmatiste protestant Quenstedt (IV, p. 553), *a beatis omne, etiam minimum peccatum.*

[2] Cf. Hase, *Dogmatique*, p. 135.

[3] « Je ne demanderais pas mieux que d'être pieux, dit Luther (*Œuv.*, IV, p. 44), et j'ai assez bien commencé, mais continuer est impossible ; je retombe toujours dans le péché : donc, je n'ai rien de mieux à faire, j'irai avec le vieux coquin sous la terre !... Quand nous aurons passé par la mort, les péchés mourront dans notre chair, et nous serons alors de parfaits chrétiens, avant cela, c'est impossible. Et telle est la raison pour laquelle nous devons mourir, c'est afin que nous soyons un jour entièrement délivrés du péché. (Œuv., XI, p. 197). Dès que nous serons morts, tout sera consommé pour nous en un moment, et ce sera pour l'éternité ! » (Œuv., XXI, p. 104). — Ainsi la sainteté proprement dite commence immédiatement après la mort, par la séparation de l'âme d'avec le siége de l'iniquité, le corps. Maintenant on cherche à remplacer le purgatoire par la vertu purifiante de l'heure de la mort ! Cf. Thomasius, *Le Christ, sa personne et son œuvre*, III, p. 413. Zezschwitz, *op. cit. sup.*

« violente apportée au développement actif de l'esprit « humain par lui-même ».

Livrons-nous, maintenant que nous avons réfuté les insoutenables inventions des prétendus réformateurs, à un examen plus approfondi de la doctrine catholique.

Comme il a été dit précédemment, Dieu, par le sacrement de baptême, remet, en même temps que la coulpe, la peine éternelle et temporelle. Là nous sommes régénérés par lui, nous recevons tout le prix de son sang, nous sommes rachetés de la faute et de la peine due à la faute. Il n'en est pas de même dans le sacrement de pénitence ; la pénitence, c'est la planche après le naufrage, elle nous procure la remise de la faute et du supplice éternel, mais non pas toujours celle des châtiments temporels [1]. Il nous faudra nécessairement payer la solde du péché et satisfaire à la justice divine, soit pour les péchés graves non encore assez pleurés et expiés, soit pour les péchés véniels, nos faiblesses et nos négligences journalières, qui à la vérité n'ont pas détruit en nous la vie de la grâce, mais que nous aurions pu éviter par un plus grand amour de Dieu, un plus vif désir du bonheur éternel, et une vigilance plus active [2] ; car rien de souillé n'entrera dans le ciel.

[1] *Concil. Trident.*, sess. XIV, can. 12. — Cf. Notes additionnelles du XVI[e] chapitre.

[2] *Concil. Trident.* (sess. VI, cap. 2) : *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.* Ibid. can. 23 : *Si quis dixerit hominem posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio,* anathema sit.

Saint Thomas (*Summ.*, I, II, qu. LXXXVIII, art. 1) définit le

L'Ecriture témoigne par de nombreux exemples que la rémission des péchés n'entraîne pas la remise de la peine temporelle [1]. « Ce n'est pas sans raison », dit le concile de Trente [2], « que la divine justice semble avoir voulu « que ceux qui ont péché par ignorance avant leur bap- « tême, soient remis en état de grâce sous d'autres condi- « tions que ceux qui n'ont pas eu honte de profaner « sciemment le temple de Dieu en eux-mêmes ». En enseignant la nécessité d'une satisfaction, l'Eglise a exprimé une vérité profondément enracinée dans la conscience morale de l'homme. L'ordre moral troublé exige une expiation, les plus grands esprits de l'antiquité l'ont enseigné aussi bien que l'Eglise ; c'est d'ailleurs un principe

péché véniel : *Peccata, quæ habent inordinationem circa, quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem.* Cf. Suarè (Tom. IV, *Tract.* V, *Disput.* II, sect. 4) : *Ratio peccati venialis in hoc consistit, quod præter moralem malitiam ex objecto et circumstantiis contractam non habeat illam propriam mortalis malitiam, quæ in aversione ab ultimo fine sita est, quia sunt quædam res, licet minus rectæ, adeo tamen parvi momenti natura sua, ut non sint media simpliciter necessaria vel ad obtinendum finem ultimum vel ad conservandam Dei amicitiam.* Cf. *Jac.*, III, 2 ; *Proverb.*, XX, 9.

« Soutenir que tout péché considéré en lui-même », dit Jul. Müller lui-même, « que la moindre négligence, même atténuée par toutes les circonstances qu'on voudra, peut néanmoins rendre l'homme passible de la damnation éternelle (doctrine des réformateurs), ce n'est là qu'une conséquence d'école, conséquence abstraite, qui, si elle était jamais admise dans la pratique, aurait pour résultat d'affaiblir l'horreur des grands crimes en supprimant toute différence dans la culpabilité ».

[1] Exemple : Adam, Moïse (*Deuteron.*, XXXIV, 4), David (*II Rois*, XII, 14 ; XXIV, 11). Ils étaient justifiés par la grâce du Christ, et cependant ils devaient encore expier. Le Seigneur cite lui-même l'exemple des Ninivites (*Jon.*, I, 1 ; *Matth.*, XII, 41.

[2] Sess. XIV, cap. 8.

dont l'âme humaine est si fortement saisie qu'il pousse le coupable à faire l'aveu de sa faute uniquement pour pratiquer l'expiation et se décharger ainsi du lourd fardeau qui pèse sur sa conscience. « La nature du crime », dit Hégel [1], « aussi bien que la volonté raisonnable du « criminel demandent que le désordre causé soit réparé ». Ceux qui n'attribuent qu'une valeur correctionnelle aux peines temporelles devraient, s'ils étaient conséquents, nier l'enfer et changer aussi le génie de notre langue, qui, sous les expressions d'expiation et de pénitence, entend tout autre chose qu'un simple moyen de correction et d'amélioration. Dans toutes les religions, l'homme considere le malheur en partie comme un moyen de correction, en partie comme un châtiment que lui ont valu ses péchés, et il dit : Je l'ai mérité.

Cette nécessité de la satisfaction est enseignée unanimement, Calvin lui-même en convient, par tous les Pères [2], et cette doctrine sert de fondement à la pénitence qui peut avoir subi diverses modifications, mais qui s'est toujours pratiquée dans l'Eglise dès les temps les plus anciens. Ceux qui voient là un amoindrissement des mérites de Jésus-Christ, ne savent pas que le peu que l'homme est capable de faire et de souffrir, n'a de prix que s'il est uni aux souffrances et aux mérites infinis de Jésus-Christ. Car, ainsi que l'explique le concile de Trente [3], « cette satisfaction même que nous pratiquons

[1] *Œuv.*, p. 140.

[2] *Instit.*, III, 4, § 38.

[3] Sess. XIV, cap. 8.

« pour nos péchés n'est pas tellement notre ouvrage, « qu'elle ne se fasse point par Jésus-Christ ; car nous qui « ne pouvons rien de nous-mêmes, et en tant que livrés « à nous-mêmes [1], nous pouvons tout en Celui qui nous « fortifie. En sorte que l'homme n'a point à se glorifier, « et toute notre gloire est en Jésus-Christ, en qui nous « vivons, nous méritons et satisfaisons, faisant de dignes « fruits de pénitence [2], fruits qui tirent de lui leur vertu, « sont offerts par lui à son Père, et reçus du Père par sa « médiation ». La doctrine qui enseigne que le pécheur est justifié sans qu'il y coopère, et exclusivement par Jésus-Christ, est-elle de nature à inspirer une crainte plus grande du péché [3] ?

C'est sur la nécessité de satisfaire pour le péché et de subir la pénitence imposée par l'Eglise que repose l'indulgence. Elle consiste en ce que l'Eglise, en vertu de la toute-puissance [4] de lier et de délier qu'elle tient de Jésus-Christ, remet aux fidèles repentants, pénitents et réconciliés avec Dieu, soit toute la peine, soit une partie de la peine temporelle, qu'ils auraient à expier, soit en ce

[1] *II Cor.*, III, 5.

[2] *Luc*, III, 8.

[3] La doctrine des réformateurs qui nie toute coopération de la part de l'homme dans l'œuvre du salut, est la conséquence nécessaire du péché originel conçu comme ils le conçoivent. Elle ne fait que reproduire dans l'ordre surnaturel ce que le panthéisme donne pour la loi universelle des choses, savoir qu'à côté de la cause première toujours agissante (Dieu) il n'y a pas de place pour une cause seconde véritable et proprement dite, et que celle-ci n'existe pas. — Cf. Mœlher, *op. cit.*, p. 80.

[4] *Matth.*, XVI, 19 ; *I Cor.*, V, 4, 5 ; Cf. *II Cor.*, II, 10.

monde soit en l'autre [1]. Elle puise la rançon qu'elle offre à Dieu dans le trésor surabondant et infini des mérites de Jésus-Christ et de ses saints, trésor beaucoup plus riche qu'il ne faut pour offrir au Père une satisfaction suffisante pour tous les péchés du monde [2]. L'indulgence est donc le complément de l'action rédemptrice du Christ dans l'Eglise, complément par lequel se trouve levé le dernier obstacle qui nous empêche d'aller à Dieu.

[1] *Concil. Trident.* (sess. XXV, decret. *de Indulg.*) : *Sacrosancta synodus anathemate damnat, qui indulgentias aut inutiles esse asserunt vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant.* Saint Thomas (*Summ. suppl.*, qu. XXV, art. 1) démontre la valeur des indulgences pour la conscience et devant Dieu.

[2] Cf. Propos. XLI *Synod. Pistor.*

L'unité du corps mystique de l'Eglise et la communion de tous les membres dans un même esprit sous un même chef font que les mérites extraordinaires des saints et des martyrs, et surtout de la sainte Vierge, profitent au reste des fidèles. *I Cor.*, XII, 26. *Catéch. Rom.* P. I, cap. X, qu. 23. Si nous mentionnons les mérites des saints, ce n'est pas que nous croyions qu'ils ajoutent rien au mérite du Christ, lequel étant infini ne saurait être augmenté ; ce n'est pas non plus que nous voulions opposer ces mérites des saints à celui du Seigneur. Le corps mystique de l'Eglise est réellement l'œuvre du Christ et des saints. Les forces de Dieu et de l'homme agissent en ce corps, mais dans un parfait accord et une étroite union. Aussi saint Paul appelle sa souffrance la souffrance du Christ en lui. « Je me réjouis », dit-il, « de souffrir à cause de vous, et j'accomplis ce qui reste à accomplir de la passion du Christ dans ma chair pour son corps mystique, qui est l'Eglise ». *Col.*, I, 24. Cf. August. *Enarr. in psal.* LII, 1. *Ps.* CXLII, 3. — Ce n'est plus Paul qui vit, mais c'est le Christ qui vit en lui, et lorsqu'il persécutait l'Eglise, c'était le Christ qu'il persécutait.

« Nos frères séparés », dit de Maistre (*Soirées*, X[e] entretien), « nous ont contesté ce principe *de la réversibilité*, comme si la rédemption qu'ils adorent avec nous était autre chose qu'une grande indulgence, accordée au genre humain par les mérites infinis de l'innocence par excellence, volontairement immolée pour lui!... Ils ont dit : l'Homme-Dieu a payé pour nous; donc nous n'avons pas besoin d'autres mérites; il fallait dire :

Tant que la pénitence due pour le péché n'a pas été accomplie et qu'aucune remise n'en a été accordée par le pouvoir des clefs qui appartient à l'Eglise, l'on doit s'attendre à payer sa dette d'expiation par des peines temporelles souffertes en purgatoire. Il s'agit d'un châtiment destiné à venger l'ordre divin violé ; c'est par le châtiment que l'âme doit être purifiée de ses fautes et restaurer en elle l'image de Dieu qui s'y trouve gâtée. « Comme

Donc les mérites de l'innocent peuvent servir au coupable... Quel superbe tableau que celui de cette immense cité des esprits avec ses trois ordres toujours en rapport ! Le monde qui *combat* présente une main au monde qui *souffre* et saisit de l'autre celle du monde qui *triomphe*. L'action de grâce, la prière, les satisfactions, les secours, les inspirations, la foi, l'espérance et l'amour, circulent de l'un à l'autre comme des fleuves bienfaisants. Rien n'est isolé, et les esprits comme les lames d'un faisceau aimanté, jouissent de leurs propres forces et de celles de tous les autres. Et quelle belle loi encore que celle qui a mis deux conditions indispensables à toute *indulgence* ou *rédemption secondaire* : mérite surabondant d'un côté, bonnes œuvres prescrites et pureté de conscience de l'autre ! Sans l'œuvre méritoire, sans *l'état de grâce*, point de rémission par les mérites de l'innocence... Les aveugles ou les rebelles peuvent donc contester tant qu'ils voudront le principe des *indulgences* : nous les laisserons dire, c'est celui de la réversibilité ; c'est la foi de l'univers »

Saint Chrysostome (*Hom. in SS. MM. Juvent. et Maxim.*) parle déjà d'un θησαυρὸς τῆς ἐκκλησίας, νέους καὶ παλαιοὺς ἔχων μαργαρίτας. De même, saint Augustin, *Sermon* XVIII, *in Ps.* XLIX, 4. Saint Ambr., *De pœnitent.*, I, 15.

Un écrivain protestant, H. Leo, s'exprime ainsi à ce sujet : « La communion des saints n'existe pas que sur cette terre ; elle s'étend jusque dans le ciel où elle est toujours vivante en tous ses membres morts depuis longtemps ou depuis peu. Nous pouvons avec eux entretenir un commerce de prières constant et efficace, comme nous le faisons avec nos frères qui sont encore de ce monde. C'est cette communion de tous les fidèles vivants et trépassés qui donne à l'Eglise romaine son admirable unité et son invincible solidité. Cette idée est partout dans cette Eglise et forme comme le centre d'une vaste harmonie. Lieux saints, pèlerinages, temps de prières,

« il arrive souvent », dit saint Thomas [1], « que des justes « meurent avant d'avoir suffisamment fait pénitence, la « vie éternelle qu'ils ont méritée ne peut leur être « refusée, mais leurs fautes ne peuvent non plus rester « impunies parce que l'ordre éternel ne saurait perdre « ses droits : il faut donc nécessairement que ces justes « obtiennent enfin le prix de la vie éternelle, mais seule- « ment après qu'ils auront subi une peine temporaire ». « Comme par le péché », dit saint Bonaventure [2], « ils « ont offensé la majesté de Dieu, fait tort à l'Eglise et « souillé la ressemblance de Dieu dans leurs âmes ; « l'offense exige la punition, le tort la satisfaction, la « souillure la purification ».

Les âmes des justes vivent là séparées de leurs corps et par conséquent exemptes des impressions changeantes de cette vie sensible et terrestre ; elles vivent d'une vie spirituelle d'autant plus intense que leurs liens corporels sont tombés, et qu'elles sont déchargées du fardeau

fondations pieuses, mille voix qui s'élèvent de toutes parts dans la vie de l'Eglise entretiennent ce commerce vivant avec le passé. Tous les héros du christianisme reviennent sans cesse passer en qualité de saints sous les yeux du catholique et mettre sous ses yeux, pour le porter à la vertu, les plus beaux exemples de l'histoire. L'image de Marie au-dessus de sa couche, le crucifix sur sa table avec leurs fleurs et leurs couronnes toujours fraîches, introduisent l'Evangile tout vivant et tout réel au sein de la vie présente. Tout cela constitue un milieu dont l'influence est très-salutaire sur l'homme qui s'y livre naïvement et avec simplicité ; il y puise sans cesse de nouvelles forces pour l'accomplissement de ses devoirs de chrétien ; et cependant ces sources abondantes de bonnes inspirations, le protestantisme les a desséchées ».

[1] *Contr. Gent.*, IV, 71.

[2] *Breviloq.*, VII, 2.

d'un corps sujet à la corruption, qui opprime l'âme et l'accable. Elles vivent là, inaccessibles aux illusions, l'esprit constamment tendu vers la vérité, s'étudiant à creuser dans l'essence de Dieu et d'elles-mêmes avec une énergie et une constance d'efforts impossible, même aux plus saintes âmes sur la terre, dans ce royaume des apparences au milieu du tumulte et des dissipations de cette vie. Les mille voix de la vie de ce monde dont l'âme, tant qu'elle porte ce corps mortel, entend l'écho bruyant jusque dans la solitude la plus sainte et la plus reculée, sont là depuis longtemps et pour toujours éteintes. L'imagination qui, avec sa fantasmagorie bigarrée, inépuisable, brouille, dissipe, déçoit, fascine si aisément notre âme, l'imagination a été dépouillée et laissée avec le corps à la frontière de l'éternité. Tout cela s'est évanoui comme un songe de la nuit, aux premières lueurs du jour éternel. L'âme voit là tout son passé concentré comme un seul instant sous son regard. Elle ressent la moindre faute comme faute, et cela avec une douleur qui n'est point de la terre; nulle pensée relative à la créature ne la distrait, et chaque instant passé dans un sentiment si douloureux est comme une éternité. La moindre tache qui la ternit, la brûle comme du feu, parce qu'elle sait que Dieu, qui est la sainteté même, la voit. Et c'est là ce feu purificateur qu'il faut qu'elle traverse, bain d'amère souffrance et d'angoisse cruelle, où elle se plonge entièrement jusqu'à ce qu'elle soit assez pure et digne de paraître devant le plus pur et le plus saint des juges. Sans consolation, quoique non sans espérance, brûlant de voir Dieu et se sentant attirée vers lui avec toute l'impétuosité d'un amour surnaturel, elle est tout abîmée dans sa douleur.

Son intelligence est plus claire, sa volonté plus forte, son repentir plus amer, son désir du bonheur plus ardent : et tout cela multiplie sa peine [1]. Plus l'amour désordonné fut violent, plus le supplice le sera, dit saint Augustin [2].

Cependant les âmes aspirent à ce supplice, loin de le fuir [3]. Lorsque Platon a dit : Quiconque a commis une injustice, doit aller volontairement à l'expiation, il a plongé à une grande profondeur son regard dans l'essence de la justice et deviné l'amour qu'une âme pure a pour elle. « L'âme », dit sainte Catherine de Gênes, « qui ne « se trouve pas, après sa séparation d'avec le corps, dans « un état de pureté parfaite, et qui voit que cet obstacle « qui l'empêche d'aller à Dieu ne peut être détruit que « par les flammes du purgatoire, se jette avec avidité « dans ces flammes. Alors elle éprouve une douleur « excessive, inexprimable, incompréhensible pour nous « autres habitants de la terre. Et cependant elle aime ce « supplice [4] ». Quelque chose néanmoins adoucit son tour-

[1] L'Eglise n'a donné aucune définition concernant la grandeur, le genre, la durée des peines du purgatoire. Cf. Bellarm., *De Purgator.*, II, 9, 14.

[2] *Quantum hæserat amor, tantum urit dolor.* (*De Civit. Dei*, XXI, 26.)

[3] *Dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata... Si sine pœna ad bonum pervenire non possumus. Et tunc voluntas pœnam supportat, et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic pœna purgatorii est voluntaria.* (Thom. Aquin., *l. c. suppl. append.*, qu. II, art. 1). — Cependant les âmes du purgatoire ne peuvent plus faire d'actes méritoires, parce qu'elles sont *in statu termini.* D'après une opinion vraisemblable, elles peuvent néanmoins obtenir par leurs prières des grâces pour les vivants. Suarès, *de Purgat.*, Disput. XLVII, sect. 2.

[4] *Del Purgator.*

ment, l'espérance, quelque chose la fortifie dans sa souffrance, l'amour. Elle aime celui qui la frappe, elle aime le châtiment qui la corrige et la rend digne d'être aimée de Dieu [1].

La croyance au purgatoire est donc une consolation pour les saints, dont elle calme l'inquiétude, sans leur enlever cette défiance salutaire d'eux-mêmes qui leur fait opérer leur salut avec crainte et tremblement. Elle relève le courage du pécheur pénitent qui craint toujours de n'avoir pas suffisamment expié et réparé ses péchés. Elle fait luire un rayon d'espérance aux yeux de ceux que la grâce et le repentir saisissent seulement à l'heure de la mort. Lord Byron, à son heure dernière, reconnais-

[1] *Affliguntur animæ in purgatorio minus graviter quam in inferno, et gravius quam in hoc mundo; non tamen ita graviter, quin semper sperent et sciant se in inferno non esse.* (Bonavent., *l. c.*, VII, 2.)

On peut d'après cela apprécier la portée de certaines attaques récentes de Zezschwitz (*op. cit.*, p. 406) : supputer le temps et la durée, confondre la racine avec ses pousses isolées, guérir par le châtiment et non par l'amour, appeler l'homme à l'expiation, quand on devrait rendre honneur au mérite parfait du Christ, autant d'atteintes portées à la vérité et à la sainteté ». — Le dogme catholique ne définit point le temps ni la durée, il ne confond point les pousses avec la racine, mais il sait très-bien que le juste fait tous les jours cette prière : Pardonnez-nous nos péchés ; il enseigne que l'amour donne à la souffrance tout son prix, que tout ce que nous pouvons faire et souffrir pour satisfaire à la justice divine n'a de valeur que s'il est uni au mérite infini du Christ. — Lorsqu'un peu plus loin Zezschwitz ajoute : Une fois séparée de son corps, l'âme connaît tout à coup le monde qu'elle a quitté, elle voit que c'est un monde tout d'apparence, de vanité, de péché, et en ce point l'épreuve de la mort est une dernière grande expiation, un baptême de feu, après le baptême de nos larmes sur la terre; quand il s'exprime ainsi, n'est-ce pas le purgatoire dont il parle en d'autres termes ?

sait que le dogme du purgatoire a quelque chose de très-consolant.

Le purgatoire joint à la communion des saints cette société intime de toute l'Eglise militante, souffrante et triomphante, adoucit beaucoup la douleur des survivants et sèche les larmes versées sur la tombe des morts. Les chrétiens s'affligent, mais non comme les païens qui sont sans espérance[1]. Ceux que nous pleurons sont séparés de nous, mais leurs âmes n'ont point cessé de vivre; elles vivent en Dieu, devant qui tout vit, en Dieu qui est le Dieu des vivants et non des morts. Nos amis ont seulement dépouillé le vêtement de ce corps terrestre, pour en revêtir un plus beau et meilleur. Ils sont passés de l'Eglise d'ici-bas à celle d'au delà. Par la foi et par l'amour, par la grâce de Jésus-Christ et par les sacrements nous demeurons intimement unis à eux. Dans la prière et le sacrifice que nous offrons pour eux, nous leur tendons les mains, jusqu'à ce que le temps de cette vie terrestre, temps sombre et court comme une journée d'hiver, soit passé, et que nous allions les retrouver dans le sein du Père[2]. Et puisque l'incrédule lui-même ne peut s'empêcher d'adresser à son ami qui s'en va de ce monde, un *ave pia anima*, un *Que la terre te soit légère*, nous devons en conclure que nous entendons là l'expression d'un besoin le plus profond du cœur humain. Il se

[1] *Thessal.*, IV, 12.

[2] *Charitas, quæ est vita animæ, non finitur. I Cor.*, XIII, 8. Thom. Aquin., *l. c. suppl.*, qu. LXXI, art. 2. — *Neque enim piorum animæ mortuorum separantur ab Ecclesia... Cur enim fiunt ista, nisi fideles etiam defuncti membra ejus sunt?* (August., *Civit. Dei*, XX, 9.)

trompe, l'incrédule, sur le genre de satisfaction à donner à ce besoin, lorsqu'il se borne à une vaine formule et qui ne veut rien dire, mais il ne se trompe pas sur le besoin lui-même. Et ce besoin est une impulsion de la pure nature humaine.

Pour nous, nous ne nous contentons pas de garder chèrement la mémoire des morts, de placer des fleurs et des couronnes sur leurs cercueils, d'ériger des monuments de pierre sur leurs tombes, nous prétendons demeurer unis avec eux d'une union effective formée par le lien d'un vivant amour. C'est pourquoi nous ne nous livrons pas à des plaintes inutiles, à des souhaits vides et sonores. La croyance que les vivants peuvent encore quelque chose pour les morts, laquelle se retrouve, Fechner[1], l'avoue, chez tous les peuples, les protestants exceptés, quoique sous forme d'idées obscures et de pressentiments mal définis, cette croyance a parmi nous une base déterminée, une forme claire et un but certain et bien marqué. Nous faisons des prières et des exercices de pénitence que nous offrons pour eux au Père, à leur Père et à notre Père, nous offrons ce sacrifice sublime par lequel apaisé, Dieu pardonne les plus grands péchés et en remet la peine[2]. Et notre prière et le sang de l'Agneau montent jusqu'au trône de l'Eternel, pour en faire descendre la grâce sur ceux qui gémissent dans les tourments, comme une fraîche rosée qui adoucit leurs souffrances[3] ! Plus notre vie est pure, plus notre charité est

[1] *Les motifs de la foi*, p. 177.

[2] *Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. 2.

[3] *Quantum ad aliquid, quod est consequens ad statum gratiæ,*

ardente, plus les œuvres, les expiations et les prières que nous offrons à Dieu comme rançon pour les morts, seront bien reçues de lui. Et comme nous nous méfions de notre faiblesse, nous avons recours à l'Eglise de la terre pour qu'elle leur applique en indulgences les trésors de mérites dont elle dispose[1]. Autrefois le Seigneur avait promis à Abraham sur la prière de celui-ci, qu'il épargnerait les villes de Sodome et de Gomorrhe, s'il s'y trouvait seulement dix justes[2]; c'est ainsi qu'il pardonne aux âmes du purgatoire en considération des prières que nous lui adressons en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Et puisque le Seigneur a déclaré si solennellement que ce que nous faisons pour le moindre de nos frères, c'est pour lui que nous le faisons, ne peut-on pas dire que ce service charitable que nous rendons à nos frères trépassés en Dieu est aussi la vraie et la meilleure manière de servir Dieu[3]? C'est ainsi que l'active charité de l'Eglise catholique apporte aux trépassés une compensation pour la double douleur que leur apporte la mort la douleur de

opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti... quia omnes, qui sibi charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, quæ etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius. Alio modo ex intentione facientis, unde ista opera quodammodo fiunt eorum, pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collato. (Thom. Aquin., *suppl.*, qu. LXXI, art. 1.)

[1] Les indulgences peuvent être appliquées aux morts *per modum suffragii*, à cause de l'union qui existe entre les membres du corps de l'Eglise. *Auctor. Fidei.* Prop. XLII. August., *Civ. Dei*, XX, 9. Les vivants, quoique soumis encore à la juridiction de l'Eglise, reçoivent l'indulgence *per modum absolutionis*.

[2] *Genes.*, XVIII, 32.

[3] *Matth.*, XXV, 40; *Jac.*, I, 27.

la séparation et la douleur de l'oubli. Etre séparé n'est qu'une demi-mort ; la mort complète, c'est d'être oublié de ceux qu'on aime. Et quel mort n'est tôt ou tard et plus souvent tôt que tard oublié ? La foi catholique fait du souvenir un devoir. L'amour que nous devons à Dieu garde celui qu'il convient que nous ayons pour les trépassés. Or, au jour des trépassés, l'Eglise n'oublie personne, elle fait mémoire de tous.

Cet état de purification douloureuse est de sa nature et par son but un état transitoire. Il dure autant que la vie de l'Eglise sur la terre, vie qui elle-même n'est qu'un travail continuel de séparation et de purification progressive. Un jour viendra que la séparation définitive aura lieu entre les bons et les méchants, entre le bon grain et l'ivraie, entre les enfants de lumière et les fils des ténèbres ; mais jusqu'à ce que paraisse ce jour, la lutte et la souffrance durent à travers tous les siècles ; ce qu'on nous a promis, ce n'est pas la paix, mais le glaive [1]. Babylone et Jérusalem, la cité des ténèbres et du péché contre la cité de la lumière et de la justice, voilà les deux camps qui se font la guerre dans le temps. « Tous ceux qui se livrent aux plaisirs de la terre, pré« férant les biens terrestres à Dieu, appartiennent à ce « royaume dont le nom mystique est Babylone et qui a « pour roi le diable. Tous ceux au contraire qui aspirent « vers ce qui est en haut, qui songent aux choses du ciel, « qui marchent avec précaution en ce monde, afin de ne « pas offenser Dieu, qui se préservent du péché, et s'ils

[1] *Matth.*, X, 34.

« ont péché, n'ont pas honte de confesser leurs péchés, « les hommes doux, humbles, saints, justes, pieux, tous « ceux-ci appartiennent à un même royaume dont le « Christ est le roi. Ces deux peuples, sous les ordres de « leurs rois, se font la guerre jusqu'à la fin des temps : « l'un combat pour le péché, l'autre pour la justice, l'un « pour le mensonge, l'autre pour la vérité[1] ». D'un côté règne la loi de la chair, de l'autre, la loi de l'esprit ; là on demande la paix à un plaisir passager, ici on nourrit la ferme espérance de trouver la vie au milieu des douleurs journalières et dans la mort. Et tous ces hommes, une même terre les porte bien que séparés profondément les uns des autres par le cœur, bien que séparés déjà aux yeux de Dieu définitivement et pour l'éternité. Un même soleil les éclaire, ils respirent le même air, les mêmes pluies fertilisent leurs champs. Cependant le jour et la nuit, le ciel et la terre ne sont pas plus éloignés les uns des autres que ces deux royaumes, ces deux mondes, chaque jour en apparence si mêlés, si confondus. C'est comme l'ivraie qui croît avec le froment jusqu'au jour de la moisson. « Dieu », dit saint Augustin[2], « souffre le « méchant sur la terre, soit afin qu'il se convertisse, soit « afin qu'il serve à éprouver la vertu du juste ».

Entre les citoyens des deux royaumes un œil de chair ne voit aucune différence. Dieu n'a pas refusé les biens de la terre aux méchants, peut-être même ceux ci sont-ils plus favorisés à cet égard que les bons ; car Dieu ré-

[1] August., *in Ps.* LXI, 5.

[2] *Ut convertantur, vel ut per eos boni exerceantur.* (August., *in Ps.* LIV, 4.)

compense dans le temps ceux qu'il ne veut pas récompenser dans l'éternité [1]. Il n'y a qu'une seule chose qu'il leur refuse, c'est lui-même.

Ainsi l'ivraie continue de croître, la lutte devient de plus en plus chaude, les oppositions de plus en plus tranchées. L'empire du mal s'apprête pour le dernier combat, qui doit se livrer avant la séparation [2]. « *L'homme de* « *péché* paraîtra, l'homme *sans loi*, le contradicteur de « Dieu et du Christ, l'*Antechrist*, s'élèvera au-dessus de « tout ce qui est appelé Dieu ou qui est adoré, jusqu'à « s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même « passer pour Dieu » ; et, par de fausses doctrines et de faux miracles, il en conduira un grand nombre à leur perte [3]. Mais lorsque le mystère d'iniquité aura déployé toute sa puissance, le Seigneur paraîtra, il découvrira les mensonges de son ennemi, le tuera d'un souffle de sa bouche, l'anéantira par l'éclat de sa présence. Ces choses

[1] August. *Civit. Dei*, V, 15.

« Vous voulez que Dieu vous donne de l'argent? Mais les voleurs en ont aussi; une femme, un enfant, la santé, des honneurs? Combien de méchants ont tout cela. Ne chancelez point pour cela, ne dites point que vous servez Dieu inutilement, puisque ceux qui ne le servent point possèdent de tels biens. Oui, tout cela il le donne aux méchants, mais il est quelque chose qu'il ne leur donne point, c'est lui-même ». (August., *Ps.* LXXIX, 14.)

Considéré en soi-même le malheur atteint aussi bien les méchants, mais le malheur n'est malheur que pour les impies, puisque pour les justes tout, même la plus cruelle souffrance, se change en salut et en bénédiction. Thom. Aq., I, II, art. 10 ad 4. — Platon lui-même a développé ces pensées (*De Legg.*, II, p. 242 et seqq.).

[2] *II Thess.*, II, 1, 12.

[3] *Matth.*, XXIV, 24.

arriveront lorsque le nombre des élus sera au complet, et que le temps de la moisson sera venu. De toute éternité Dieu a connu ses élus [1], son regard se repose sur eux au milieu des convulsions du monde, il les voit tous et les appelle par leur nom [2]. Cependant, la séparation qui existe dès maintenant dans le secret sera rendue extérieure et visible à la face du ciel et de la terre, des anges et des hommes, pour durer ensuite éternellement. Le Seigneur viendra pour la seconde fois, mais non plus sous la forme d'un esclave comme à son premier avénement; il viendra plein de majesté et environné de gloire [3]. Quand il viendra, personne ne le sait, le temps et l'heure sont un secret pour tous [4]; toutefois il viendra sans être attendu, à l'improviste, comme un voleur de nuit [5]. Tel l'éclair qui, parti de l'Orient, brille au même instant jusqu'à l'Occident, tel son avénement [6]. Le jugement sur Jérusalem, qui mit le sceau à la réprobation d'Israël et ferma l'ère de l'Ancien Testament, nous est présenté comme l'image et la figure de ce second jugement qui doit clore la période actuelle du monde, lorsque les *temps des nations* [7] seront écoulés, que l'Evangile d'après lequel tous seront jugés aura été prêché par tout l'uni-

[1] *II Tim.*, II, 19.
[2] *Joan.*, X, 3.
[3] *II Thessal.*, I, 6, 8 ; *Matth.*, XXVI, 64.
[4] *Matth.*, XXIV, 36, 44 ; *Marc.* XIII, 32.
[5] *Matth.*, III, 24, 43 ; *1 Thessal.*, V, 1, 5.
[6] *Matth.*, XXIV, 27.
[7] *Luc*, XXI, 24.

vers [1], que les restes d'Israël se seront convertis au Seigneur [2], et qu'une grande apostasie aura eu lieu [3].

Des signes terribles annonceront le *jour du Seigneur*, lorsqu'il viendra pour le jugement. Le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa clarté, les étoiles tomberont du ciel et les puissances célestes seront ébranlées. Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel, et toutes les nations de la terre s'écrieront : Malheur à nous! et elles verront le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté. Il enverra ses anges avec des trompettes, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, d'un bout du monde à l'autre [4]. Les éléments se fondront dans le feu, et la terre et tous les ouvrages qu'elle porte à sa surface seront détruits par le feu [5]. Les morts qui sont morts dans le Seigneur se lèveront les premiers et iront avec les survivants à la rencontre du Seigneur [6]. « Et je vis un grand « trône blanc, et quelqu'un assis dessus, devant qui la « terre et le ciel s'enfuirent ; et il n'en resta pas même la « place. Et je vis les morts, grands et petits, qui compa« rurent devant le trône ; et des livres furent ouverts, et « on en ouvrit encore un autre qui est le livre de vie, et « les morts furent jugés sur ce qui était contenu dans ces

[1] *Matth.*, XXIV, 14.

[2] *Rom.*, XI, 11.

[3] *II Thess.*, II, 4.

[4] *Matth.*, XXIV, 29, 31.

[5] *II Petr.*, III, 10.

[6] *Thess.*, I, 8 ; *I Cor.*, III, 13.

« livres, selon leurs œuvres [1]. Et la mer rendit les morts « qui étaient ensevelis dans ses eaux, et la mort et l'enfer « rendirent aussi les morts qu'ils avaient, et chacun « fut jugé selon ses œuvres... Et celui qui ne fut pas « trouvé écrit dans le livre de vie fut jeté dans l'étang de « feu [2] ».

Ce sera le jugement général, et tous ceux qui sont dans le tombeau entendront la voix de Dieu. Ceux qui ont fait le bien viendront à la résurrection de la vie, et ceux qui ont fait le mal à la résurrection du jugement qui sera porté contre eux [3]. Il y a aussi un jugement particulier, et chacun comparaît, immédiatement après sa mort, au tribunal du Christ pour entendre sa sentence [4]. Mais au jugement universel c'est toute la race d'Adam qui se présentera devant son Dieu, devenu son juge [5]. Celui-là se passe aussitôt que l'homme a quitté le champ de bataille de cette vie terrestre pour aller, s'il y a lieu, saisir la palme éternelle [6]. S'il est conforme au Christ, s'il a su correspondre à la grâce, c'est la question qui est alors examinée et tranchée pour jamais. Celui-ci aura lieu

[1] *I Thess.*, IV, 16, 17.

[2] *Quædam igitur*, dit saint Augustin (*Civit. Dei*, XX, 14) relativement à cette description prophétique, *vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, atque ita simul omnes et singuli judicentur, quæ nimirum vis divina libri nomen accepit.*

[3] *Apocal.*, XX, 11, 15.

[4] *Joan.*, V, 28, 29.

[5] *Hebr.*, IX, 27.

[6] *I Cor.*, VIII, 24; *II Tim.*, IV, 6.

lorsque toute l'humanité sera parvenue à sa fin. Là c'est l'homme, ici c'est l'humanité qui est à juger, et non pas seulement l'humanité, mais l'ordre tout entier des créatures raisonnables. Les anges seront eux-mêmes jugés, et leur jugement est remis à ces assises universelles [1]. C'est qu'aussi bien il n'y a qu'un seul royaume, celui du Christ; en dehors, c'est la nuit, c'est l'erreur, c'est la mort éternelle.

Le Fils de l'homme, le Rédempteur du monde, sera aussi le Juge du monde [2]. Tous les hommes qui auront jamais passé sur la terre, comparaîtront devant son tribunal. Ceux qui sont couchés dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu, et ils passeront, ceux qui ont fait le bien, à la résurrection de la vie, ceux qui ont fait le mal à la résurrection du jugement qui les condamnera [3]. Par-dessus tout il jugera les plus secrètes pensées du cœur [4]. Il est notre juge, parce qu'il nous a rachetés au prix de son sang et qu'il a compté la rançon de notre salut, parce qu'il nous a mérité toutes les grâces. Nous lui appartenons, nous sommes sa propriété [5], nous sommes à lui par notre existence et notre vie, par notre pensée et notre volonté, par nos paroles et nos

[1] *II Petr.*, II, 4; *Jud.*, VI; *I Cor.*, VI, 2.

[2] *Joan.*, V, 32.

[3] *Joan.*, V, 28.

[4] *Rom.*, II, 16; *I Cor.*, IV, 5. — *Qui judicaturus est vivos et mortuos.* Symb. Nicæn. Constant. *Inde venturus est judicare vivos et mortuos, ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem.* Symb. Athan.

[5] *I Cor.*, VII, 23.

actions ; son droit sur nous est souverain. Il a, par son Esprit, répandu la semence de la vie surnaturelle et divine dans le monde, il lui appartient donc aussi de faire la moisson, de séparer l'ivraie du bon grain ; il est le cep de vigne duquel seront à jamais séparés les rameaux desséchés et improductifs.

Les spéculations panthéistes et l'absurde matérialisme sont les seuls systèmes qui essaient de rejeter cette consommation finale du monde, telle que la révélation nous l'annonce, par laquelle le bien obtiendra un plein triomphe et toute la création une fin, un dénouement suprême. Et en effet, si cette vie du temps a son principe et son commencement en Dieu, il faut aussi qu'elle ait sa destination et sa dernière perfection en Dieu, comme nous l'avons amplement démontré. Si au contraire l'on n'admet, comme les panthéistes et les matérialistes, aucun commencement ni aucune fin des choses, alors il n'y a pas d'autre solution de la question que celle qui consiste à concevoir le monde comme circulant éternellement dans le tympan d'une aveugle et fatale nécessité, conception à première vue trop absurde pour avoir besoin d'une réfutation. Un système doctrinal dans lequel l'idéal ne devient jamais réel, dans lequel le bien n'est jamais complétement le maître du terrain ni séparé du mal, qui n'offre aucune mesure pour déterminer la signification, l'importance morale de la vie humaine; qui enfin, s'il ne supprime pas entièrement l'essence même du péché et du mal, l'atténue du moins beaucoup ; dans un tel système il n'y a point place, on le comprend, pour une crise finale, pour un dénouement absolu, universel. Ceux qui nient la différence, l'opposition qui existe entre le bien et

le mal, n'ont assurément aucune raison d'admettre une dernière et définitive séparation des bons et des méchants; or, le jugement dernier et universel est cela et rien autre chose.

Si nous en croyons Strauss [1], la théologie spéculative a pris pour devise le mot de Schiller : Le jugement universel est dans l'histoire universelle ; et ce jugement qui se poursuit à travers tous les temps rendrait le jugement dernier inutile et superflu.

Il est vrai, selon le mot du poëte, que l'histoire universelle est un jugement universel, et cette pensée n'est point nouvelle, les Pères de l'Eglise l'ont eue et exprimée [2]. Mais ce mot ne comprend pas toute la vérité, il a besoin d'être complété par celui-ci : L'histoire universelle est dans le jugement universel. Il est bien vrai que Dieu ne cesse jamais d'exercer sa fonction de juge dans l'histoire ; mais, selon la remarque de saint Augustin, c'est précisément l'histoire qui, par ses énigmes, par ses pages tantôt obscures, tantôt claires, où les signes contredisent les signes, nous oblige de conclure à une solution finale, que le Christ seul peut nous donner, laquelle solution apportera une réponse claire et péremptoire à cette question : D'où vient que tel méchant est heureux, et tel bon malheureux [3]? Ainsi le juge-

[1] *Op. cit.*, p. 672.

[2] Saint Augustin dit (*Civit. Dei*, XXI, 1) : *Ideo, cum diem judicii dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat et ab humani generis initio judicavit.*

[3] *Iste enim dies judicii proprie jam vocatur, eo quod nullus ibi erit imperitæ quærelæ locus, cur injustus ille sit felix et cur justus*

ment universel sera une leçon de théodicée, dernière et complète, car tout ce qui s'est passé dans le cours de l'histoire universelle y recevra sa rétribution juste, entière, éclatante [1]. Le jugement de l'histoire n'est qu'un jugement incomplet, qui loin d'exclure le jugement futur et de le rendre superflu, l'appelle au contraire et l'exige comme son complément et sa pleine consommation ; s'y rapporte comme le moindre au plus grand, comme le germe au fruit. Le jugement de l'histoire n'est pas un jugement public, tandis que le mal est public, qu'il s'élève avec une arrogance qui provoque la vengeance du ciel. C'est un jugement incomplet, parce que toute action bonne ou mauvaise est une semence de bien ou de mal, dont son auteur ne peut ni prévoir ni pressentir les fruits. Et cependant cet auteur, il doit savoir, il faut nécessairement qu'il sache ce qu'il a fait [2].

C'est pourquoi, si le jugement universel ne nous avait pas été révélé et prédit, nous devrions le demander, l'affirmer comme une conséquence nécessaire, comme la

ille infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum vera et plena felicitas, et omnium nonnisi malorum digna et summa felicitas apparebit. (August., *l. c.*)

[1] Il dévoilera les secrets des cœurs, *Rom.*, II, 16 ; *I Cor.*, IV, 5.

[2] *Cum ipsis hominibus interdum superstites sint filii parentum imitatores, reliqui sint liberi, discipuli, exemplorum, orationum, actionum amatores ac propugnatores, quibus rebus ipsorum mortuorum præmia et pœnas augeri necesse est, cum hæc vel utilitas vel calamitas ad plurimos pertinens non prius finem habitura sit, quam extremus veniat mundo dies ; æquum erat, de universa hac recti aut perperam factorum dictorumque ratione perfectam quæstionem haberi.* (Catech. Rom. P. I, cap. VIII, qu. 4.)

dernière démarche de cette providence de Dieu, qui dirige le mouvement de l'histoire à travers les siècles, comme une dernière mesure pour compléter son œuvre et y mettre le sceau. Ce jugement universel n'est que le dernier tableau du drame universel, c'est l'exécution générale de tous les jugements partiels émanés de Dieu dans l'histoire depuis le commencement de la création[1]. C'est seulement à cette condition que l'histoire du monde deviendra claire et compréhensible pour nous, comme un livre ouvert devant nos yeux ; que nous la verrons telle qu'elle est en vérité, et non telle que se la figurent les regards troublés de l'homme. C'est en ce jour que Dieu se justifiera devant l'homme, afin qu'il ne puisse lui reprocher « d'avoir été un maître dur[2] ». C'est en ce jour que la divine sagesse célébrera son triomphe, cette sagesse admirable qui conduit les hommes avec tant de douceur et sans gêner aucunement leur liberté, et tout ensemble avec une puissance qui sait briser tous les obstacles[3] pour arriver à ses fins. Ce sera le jour de triomphe de la divine justice, qui rendra à chacun selon son mérite, qui délivrera le juste de l'oppression et réduira l'impie à néant. Ce sera le triomphe de l'amour de Dieu, qui n'a cessé d'ouvrir son oreille et son cœur à la prière de sa créature, qui n'a que des pensées de paix

[1] *Non solum quæcumque tunc judicabuntur, verum etiam quæcumque ab initio judicata et quæcumque usque ad illud tempus adhuc judicanda sunt, apparebunt esse justissima.* (August., *l. c.*, c. 2.)

[2] *Matth.*, XXV, 24.

[3] *Sages.*, VIII, 1 ; XII, 18.

et jamais d'amertume [1], qui a tout fait pour sauver l'homme perdu, tandis que celui-ci faisait tout pour se perdre. C'est aussi le triomphe de sa puissance qui fera tout servir, même le mal à l'acccomplissement de ses desseins éternels, et qui a permis ce mal tant pour manifester sa miséricorde envers les méchants, que pour éprouver et purifier les bons par le commerce des méchants [2].

Juste êtes-vous, Seigneur, et justes sont vos jugements [3] ! Tel sera le cri de toutes les créatures au jour de la consommation des temps ; telle sera la réponse de la création tout entière à la sentence portée par le Seigneur.

Le Fils de Dieu, chef de l'humanité, le nouvel Adam, sera le juge. Et il jugera non-seulement l'âme, mais tout l'homme, mais l'humanité complète, l'espèce humaine

[1] *Jérém.*, XXIX, 11.

[2] *Catech. Rom.*, *l. c.*

[3] *Ps.* CXVIII, 137.

Ce sont là les pensées que le Missel romain expose le XXIV[e] dimanche après la Pentecôte, à la fin de l'année ecclésiastique. La messe de ce jour attire l'attention sur la fin des temps, sur la consommation de l'Eglise militante. L'Evangile présente le tableau du jugement dernier, l'introït commence par ces sublimes paroles du prophète Jérémie (XXIX, 11) : « J'ai pour vous des pensées de paix et non d'amertume ; invoquez-moi et je vous écouterai, et je vous ramènerai de votre captivité en quelque lieu que vous soyez ». L'Epître (*Coloss.*, I, 9) nous exhorte à prendre patience tant que nous sommes ici-bas, dans la vue de la rétribution qui ne nous fera pas défaut. A quoi le graduel répond par le cri de joie des élus (*Ps.* XLIII, 8) : « Vous nous avez délivrés, Seigneur, de ceux qui nous affligeaient et vous avez confondu nos ennemis. Nous louerons Dieu toujours, et nous glorifierons son nom dans l'éternité ».

en corps et en âme, telle qu'elle est constituée. C'est pourquoi tous ressusciteront avec leurs corps[1]. Puisque notre vie, dit saint Ambroise[2], repose sur l'union de l'âme et du corps, et que la résurrection doit être suivie de récompenses et de châtiments, il faut que tout l'homme reparaisse tel qu'il est par nature pour recevoir la rétribution que méritent ses œuvres. Comment l'âme seule serait-elle soumise au jugement, elle qui doit rendre compte de la vie qu'elle a passée dans le corps ?

Déjà dans l'Ancien Testament la foi en la résurrection des morts était le fondement de l'espérance. « Je sais », dit Job[3], « que mon Rédempteur est vivant, et je me « relèverai de la poussière au dernier jour. Et je serai « de nouveau revêtu de ma peau[4], et je verrai le Seigneur « étant dans ma chair. Je le verrai et je le contemplerai « de mes yeux, moi-même et non un autre. Mon cœur « se consume de désir dans ma poitrine ». « Beaucoup « qui dorment dans la poussière de la terre se lèveront, « les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre « éternel[5] ». « Nous savons », disent les Maccha-

[1] Symbol. apostol. : *Credo carnis resurrectionem*. Symbol. Nic. — Constantinop. : *Exspecto resurrectionem mortuorum*. — Concil. Lateran. (IV, cap. Firmiter) : *Qui omnes (tam reprobi, quam electi) cum suis propriis corporibus resurgent, quæ nunc habent.*

[2] *De Fide resurrectionis*, c. 52. — Cf. *Catechism. Rom.*, P. I, c. VIII, qu. 4. Clem. Rom., *Ep.* I *ad Cor.*, c. 13 et seqq. Cyrill. Hierosol., *Catech.* XVIII, per tot. Athenagor, *De resurrect. carn.*, c. 18. Tertull., *De resurrect. carn.*, per tot.

[3] *Job.*, XIX, 26.

[4] Dans l'Hébreu : « Après que ma peau que voici aura été détruite ».

[5] *Dan.*, XII, 2.

« bées[1], que le Roi de l'univers nous ressuscitera pour la « vie éternelle, si nous mourons pour observer ses com- « mandements ». Et le prophète Ezéchiel[2], voulant donner au peuple une idée grandiose de son rétablissement futur, le présente sous l'image de la résurrection générale des morts ; ce qui suppose évidemment que la croyance à la résurrection était communément répandue dans le peuple. Marthe encore témoigne de la généralité de cette croyance lorsqu'elle dit au Seigneur : « Je sais « que mon frère ressuscitera lors de la résurrection du « dernier jour[3] ». Partout le Seigneur la suppose dans ses discours[4] ; il la défend et la confirme de nouveau contre les Sadducéens qui la niaient[5]. Le Christ, nous dit l'Apôtre, est vainqueur de la mort ; les résurrections miraculeuses qu'il opéra, et avant tout sa propre résurrection d'entre les morts, nous sont une garantie que nous ressusciterons tous un jour en lui et par lui[6]. Il a vaincu le péché, il doit donc aussi remporter la victoire sur la solde du péché, qui est la mort[7], et il la forcera de rendre son butin[8]. S'il n'y avait pas de résurrection des

[1] VII, 9, 14.

[2] *Ezech.*, XXXVII, 1, 14.

[3] *Joan.*, XI, 24.

[4] *Joan.*, V, 28, 29.

[5] *Matth.*, XXII, 23, 33.

[6] *I Cor.*, XV, 13, 17 ; *Ephes.*, II, V ; *1 Thessal.*, IV, 14. — Cf. *Iren.*, *C. Hæres.*, IV, 18 ; V, 7. Tertullian., *Resurrect. carn.*, chap. 17.

[7] *Apocal.*, I, 5 ; *Col.*, II, 15 ; *Rom.*, VIII, 23.

[8] *Hebr.*, II, 14.

morts, le Christ ne serait pas ressuscité lui-même, et toute notre foi serait vaine[1]. Nous ressusciterons tous ; les corps des justes seront alors l'expression de l'état de leurs âmes, « ce seront des demeures préparées de Dieu « pour les âmes[2] », des organes dignes des âmes en possession de la gloire[3]. En communiquant au corps son immortalité, l'âme fera rejaillir aussi sur lui l'éclat de sa gloire, elle l'élèvera à la splendeur de sa béatitude, à l'image du corps glorieux de Jésus-Christ[4]. L'état intérieur des damnés se manifestera de même dans leur corps. C'est déjà, bien que d'une manière imparfaite, une loi de notre vie terrestre, que le corps soit la copie et le miroir de l'âme ; notre intérieur se manifeste de plus en plus au dehors dans la conduite de notre vie, et l'âme façonne son corps à son image[5].

Déjà dans un précédent chapitre[6] nous avons exposé les raisons qui démontrent non-seulement la possibilité, mais encore la convenance de la résurrection. Incontestablement, ce n'est ni dans le corps ni dans l'âme, lesquels en s'embrassant dans une vivante unité constituent l'homme, que gît la puissance d'affermir assez, pour qu'elle dure toujours, cette union de l'esprit avec

[1] *I Cor.*, XV, 17 ; *Philipp.*, III, 21.

[2] *II Cor.*, V, 1.

[3] *I Cor.*, XV, 44 . 47. Σῶμα πνευματικόν (ἄνθρωπος ἐπουράνιος) par opposition à σῶμα ψυχικόν (ἄνθρωπος χοϊκός).

[4] *Philipp.*, III, 21.

[5] Cf. Tertull., *De resurrect. carn.*, c. 14, 16. Cyrill. Hierosol., Catech. XVIII.

[6] T. I, p. 365.

la matière. Chaque organisme ne possède, en vertu de la force vitale qui le forme et le conserve comme tel, qu'une durée déterminée, et ici revient encore la loi fondamentale de la création : Tout a été fait avec nombre, poids et mesure. Chaque force vitale a été circonscrite dans une durée restreinte, comme dans une sphère d'activité déterminée, qui lui a été assignée par le Créateur, et dont elle ne peut franchir la limite. L'âme humaine n'est en état de résister aux influences du monde extérieur que pendant un temps, elle ne saurait tenir indéfiniment en échec la force universelle de la vie naturelle, d'où l'organisme est sorti quant à son côté matériel, et où il tend aussi nécessairement à rentrer. Les forces chimiques générales finissent par l'emporter sur le principe organisateur ; l'action chimique dissout l'organisme dont les éléments vont former de nouvelles combinaisons. L'organisme en un mot se décompose.

Sous ce point de vue, ceux qui regardent la mort comme un fait naturel, provenant nécessairement de la double nature de l'homme, ont raison[1]. Mais, d'un autre côté, il faut dire aussi que la mort qui divise l'essence intime de l'homme en deux, est pour lui tout ce qu'il y a de plus amer ; et que, pour une créature comme lui, qui porte en soi l'idée d l'immortalité, qui a élevé le corps matériel à la participation de la vie spirituelle et immortelle, formant ainsi le troisième anneau, l'anneau intermédiaire de la chaîne de la création, celui qui relie

[1] Cf. *Auctor. Fidei*, Prop. XVII.

entre eux le monde de la nature et le monde de l'esprit, la mort en un certain sens n'est pas un fait naturel[1]. D'ailleurs l'homme porte en lui-même le désir du bonheur en tout sens ; mais l'âme n'est pas tout l'homme ; l'homme proprement dit, l'homme complet, se trouve dans l'union intime de l'âme et du corps. Il aspire donc, et cela par un désir naturel, à redevenir lui-même, il veut sa réintégration complète par la résurrection de son corps[2]. Aussi l'Apôtre ne peut songer sans un certain effroi à cette séparation d'avec son corps[3], il souhaiterait, non pas d'en être dépouillé, mais bien plutôt d'être *revêtu par dessus* du vêtement glorieux de l'immortalité, afin que ce qu'il y a de mortel en lui fût absorbé par la vie.

[1] Cf. Athenagor. *De resurr. carn.*, pass. Méthodius, *De resurrect.* dans S. Epiphan., *Hæres.*, LXIV, 11 et seqq. et Bibliothèque photienne. Cod., 234, p. 479 et seqq. Tertull., *De resurr. carn.*, c. 15, 16. Cyrill. Hierosol., *Catechism.*, XVIII, 5.

[2] *Ostensum est, animas hominum immortales esse. Anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animæ, sine corpore esse; nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo anima erit absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterum conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. Adhuc ostensum est, naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere... Anima autem a corpore separata est aliquo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 79.) Cf. Greg. Nyss. *De resurrect.*, opp. tom. III, p. 252. Zachar. Mytilen., *Bibl. Magn.*, VI, 1, p. 578.

[3] *II Cor.*, V, 1, 4. — L'opinion qui admet un corps éthéré dont l'âme serait revêtue après la mort, et que nous trouvons appuyée sur de fausses suppositions psychologiques dans Bonnet, Gœschel, Weisse, Eschenmayer, non-seulement cette opinion n'est pas confirmée mais formellement repoussée

Comme le grain de blé que l'on jette en terre et qui pourrit, renferme une force organisatrice qui sommeillait en lui, et qui dans un temps donné se développe et produit des fleurs et des fruits, ainsi de notre corps corruptible il doit sortir un corps nouveau qui ne connaîtra jamais la corruption. Toutefois cela ne se fera point suivant le cours naturel des choses, ni par une force propre à notre corps, mais bien par la vertu de Dieu qui a créé une première fois l'âme et le corps et qui est capable de restaurer celui-ci[1]. « Il est vrai », dit saint Thomas[2], « que si on la considère au point de vue du principe qui « l'opère[3], la résurrection n'est pas un événement naturel; mais si on la considère au point de vue de son but, « elle est naturelle en un sens. Le corps, dans le principe, avait reçu de Dieu une force qui le tenait inséparablement uni à l'âme ; mais l'homme perdit bientôt « ce privilége par le péché qui le sépara de Dieu, et « donna accès à la mort. Ainsi, si l'on considère la destinée originelle de la nature humaine, on voit que la « mort est en quelque sorte un événement fortuit. Mais « ce malheur, cet accident, le Christ l'a réparé par le mérite de sa passion et par sa mort qui a été une victoire « décisive remportée sur la mort. Par conséquent, la « même puissance divine qui avait primitivement doué

par saint Paul. Cf. De Wette ; Simar, *La Théologie de saint Paul*, 1864, p. 224.

[1] Minuc. Fel., *Octav.*, c. 34.

[2] *C. Gent.*, IV, 81.

[3] Cf. *Matth.*, XXII, 29 : « Vous ne connaissez ni l'Ecriture ni la force de Dieu ».

« le corps de l'immortalité, lui a de nouveau conféré ce « privilége ». La foi de Jésus-Christ a ouvert en nous une source de vie éternelle[1], et notre communion à la fois mystique et réelle avec lui dans le très-saint sacrement de l'autel, dépose en nos corps une semence de gloire qui n'est autre que le corps glorieux de l'Homme-Dieu ; et c'est ainsi que le corruptible trouve un remède d'incorruptibilité, et que notre corps reçoit un germe de résurrection et d'immortalité. Lorsque nous recevons le Christ, dit saint Cyrille d'Alexandrie[2], il met l'esprit de son Père et le sien dans notre cœur. N'est-il pas évident pour chacun que, en faisant abnégation de notre vie propre, et en nous assimilant à l'Esprit surnaturel qui est en nous, nous passons dans la sphère d'une nature supérieure et nous sommes appelés enfants de Dieu et hommes célestes ?

Quant aux objections contre la possibilité de la résurrection, saint Thomas[3] les a déjà refutées. Rien, dit-il, de ce qui est de l'essence de l'homme n'a été anéanti par la mort ; l'âme raisonnable, forme du corps, demeure après la mort en vertu de son immortalité, ainsi que la matière avec laquelle l'âme avait formé le corps humain en unissant cette matière à elle-même. Que l'âme donc reprenne cette matière, et le même homme se reformera de nouveau. Les forces végétatives et sensitives sommeillent, il est vrai, dans les âmes séparées de leurs corps, puisqu'el-

[1] *Joan.*, VI, 47.

[2] *In Joan.*, XI, 11. Iren., *l. c.*, V, 2.

[3] *C. Gent.*, IV, 81.

les ont besoin des organes corporels pour s'exercer ; mais comme ces forces tiennent à l'essence de l'âme qui est leur principe et leur soutien, elles se réveilleront et entreront de nouveau en activité, dès que l'accession de la matière rendra encore une fois la vie organique possible. C'est ainsi que le grain ensemencé, après avoir quelque temps sommeillé dans le sein de la terre, se réveille sous l'influence du printemps, et que, s'il se trouve dans les conditions qu'exige sa croissance, il déploie toute son activité [1]. On sait qu'un travail incessant d'assimilation et de séparation a déjà lieu dans notre vie terrestre, qu'il s'y opère un va et vient continu d'éléments qui s'en vont pour être aussitôt remplacés, c'est-à-dire une transformation constante au corps humain de l'inerte et indifférente matière, et cela sans préjudice pour l'unité et l'identité de ce corps ; il faut nécessairement en conclure que cette unité, cette identité est exclusivement, comme nous l'avons déjà démontré, un effet de l'âme essentiellement une.

Il était réservé au rationalisme du dernier siècle de rejeter, à l'exemple de Kant [2], la résurrection du corps principalement par la raison que le corps ne serait pour l'âme qu'un fardeau gênant. C'est la doctrine de ce spiritualisme faux, exclusif, de ce dualisme si l'on veut, que nous avons déjà signalé ; ce serait peine perdue de le réfuter ici une seconde fois. L'homme n'est pas seulement esprit ni seulement corps, c'est un esprit *incorporé*, et un

[1] *I Cor.*, XV, 35.

[2] *La religion dans les limites de la raison pure*, p. 192.

corps *spiritualise;* dans l'union de ces deux substances consiste l'essence de l'homme et toute sa position dans l'univers, comme trait d'union des deux mondes, comme centre vivant dans lequel l'esprit et la nature s'embrassent dans une étroite unité. Ce qui est onéreux pour l'âme, ce qui ne saurait avoir part au royaume du ciel [1], ce n'est point le corps comme tel, comme Méthodius l'objectait déjà aux Origénistes, mais c'est ce corps voué à la mort et à la corruption par le péché et la concupiscence [2]. Donc par la résurrection, Dieu, bien loin de détruire l'essence de l'homme, ne fait que réaliser d'une manière plus pure et plus haute cette essence, c'est-à-dire l'idée qu'il a lui-même de l'homme [3]. Cette même doctrine devait nécessairement nier aussi l'humanité glorieuse du Christ. Le sens de l'Incarnation, ce pivot dogmatique de tout le christianisme, lui échappe; et l'Eglise elle-même et tout le dessein de la nouvelle économie de notre salut devaient s'évanouir pour elle en une vaine fantasmagorie.

Nous devons signaler comme aussi exclusive et aussi fausse, la doctrine déjà mentionnée précédemment qui, ou bien identifie l'activité de l'âme avec celle du corps ou bien la veut partout et toujours liée aux organes corporels; d'après la première manière de voir l'âme

[1] *I Cor.*, XV, 50; *Sagess.*, IX, 15.

[2] Méthodius explique que l'Apôtre ne condamne pas τὴν σάρκα αὐτὴν, mais, τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς. (Dans Photius; *Cod.*, 234, p. 479 et seqq.)

[3] Cf. Suarès, *in* III, *div. Thom.*, tom. II, Disput. XLVIII, sect. 1, 2. Iren., *adv. Hæres.*, V, 2.

doit aussi mourir en même temps que le corps, d'après la seconde on revient à une conception antique, au sommeil des âmes [1], et la résurrection du corps n'est plus alors que le simple effet des forces de la nature [2].

Quel sera l'état des hommes après leur résurrection ? l'Apôtre s'est chargé de répondre : Le Christ est le premier-né d'entre les morts; comme il est notre chef et notre modèle dans l'ordre de la grâce et de la sainteté, il est aussi notre chef et notre modèle dans l'ordre de la gloire et de la béatitude [3]. Etant notre chef et notre modèle, sa résurrection, sa glorification est le gage de la nôtre. Tel est le chef, tels seront les membres [4]; celui qui l'a ressuscité nous élèvera jusqu'à sa ressemblance [5]. Si nous possédions une idée adéquate de la gloire du corps ressuscité et transfiguré de Jésus-Christ, nous saurions exactement à quel état de gloire nous serons élevés dans la vie future. Mais nous n'avons aucune idée de ce que peut être un corps glorifié, parce que nos idées, pour se former, ont besoin de l'expérience. Le commencement de la création, le point de départ de la race humaine, l'état primitif et le paradis, tout cela reste enveloppé pour

[1] Ψυχοπαννυχία.

[2] Cf. Ulrici, et sup. t. I, p. 340. Le terme de *dormir* (κοιμάσθαι) employé déjà par le Seigneur (*Joan.*, II, 11) pour désigner la mort, ne prouve pas, il s'en faut de beaucoup, que lui et l'Apôtre aient enseigné le sommeil des âmes. De nombreux passages contredisent cela : *II Cor.*, V, 1 ; *Philipp.*, I, 23 ; *Hebr.*, IX, 27.

[3] *Apocalyp.*, I, 5 ; *Rom.*, VIII, 29 ; *I Cor.*, XV, 20, 23.

[4] *Ephes.*, I, 22 ; *Col.*, I, 18.

[5] *I Thessal.*, IV, 13 ; *Ephes.*, I, 19, 20.

nous comme d'un nuage, éclairé seulement par quelques rayons émanés de la révélation divine, et il en est de même de la fin.

« Il est », dit Schelling [1], « des choses et des particula-« rités sur lesquelles on peut bien s'excuser de s'expliquer, « parce qu'on ne peut jamais rendre entièrement compré-« hensible quelque chose qui n'a pas d'analogue dans la « sphère de l'expérience humaine. On sait le passé, on « croit l'avenir. Voici ce qu'il y a de certain : d'après l'in-« tention du Créateur tout devait se consommer en Dieu ; « mais comme ce qui devait être originellement ne peut « jamais être abandonné finalement, le dernier dessein « doit être que tout l'ordre intérieur des choses soit enfin « déployé ostensiblement, visiblement, dans le monde « extérieur, en exécution du plan originel et primitif; « que l'homme par conséquent, qui intérieurement est « un être purement spirituel devienne aussi un être pu-« rement spirituel à l'extérieur. C'est en quoi la doc-« trine chrétienne se distingue beaucoup de toutes les « doctrines philosophiques qui enseignent l'immorta-« lité de l'âme d'après la seule raison : elles accordent « que l'âme survivra au corps, elles affirment qu'une « existence nouvelle attend l'homme après cette vie ; mais « cette existence nouvelle, elles ne lui indiquent aucun « but, aucune destination satisfaisante, surtout lorsqu'elles « la représentent entièrement indépendante et dégagée « de la nature, tandis qu'il est absolument nécessaire que « la nature, qui s'est obscurcie pour l'homme et lui est

[1] *Philosophie de la révélation,* tom. II, p. 222.

« devenue impénétrable, s'explique, s'éclaire enfin dans « un état futur qui établira l'harmonie entre le monde « extérieur et le monde intérieur, qui subordonnera « le physique au spirituel, et dans lequel le corps de « l'homme prendra la nature d'un corps spirituel. S'il « avait conservé le rang où il a été créé, lorsqu'il fut sou- « mis à l'épreuve, l'homme serait, en comparaison de ce « qu'il est maintenant, un être surhumain. Maintenant « qu'il est devenu l'homme dans le sens actuel du terme, « le dessein de Dieu est que l'homme, comme tel et sans « renoncer à cette humanité à laquelle il tient par tant de « liens indissolubles, entre en possession de toutes les déli- « ces, de toutes les félicités qui lui avaient été primitive- « ment destinées. C'est seulement dans un tel avenir, « dans une telle fin de l'existence humaine que la cons- « cience de l'homme peut trouver son repos. Nous som- « mes redevables de cette espérance au Christ dont la pro- « messe nous autorise à attendre après la crise suprême « un nouveau ciel et une nouvelle terre ».

Cette ressemblance avec le corps glorieux du Christ que l'Ecriture nous fait connaître, voilà précisément le point de repère qu'il nous faut pour pouvoir nous repré- senter, au moins dans ses traits généraux, le corps glo- rieux des élus. Un corps animal est semé, et il surgira un corps spirituel [1]. En tant que sortis du premier Adam, fils de la terre, nous sommes terrestres; régénérés par le second Adam, nous deviendrons célestes par la vertu de l'Esprit, et transfigurés à la ressemblance de son corps

[1] *I Cor.*, XV, 35, 44.

qui a été enlevé au ciel [1]. « Comme le premier homme a « été terrestre, ses enfants sont aussi terrestres; et comme « le second homme est céleste, ses enfants sont aussi cé« lestes. Comme donc nous avons porté l'image de « l'homme terrestre, portons aussi l'image de l'homme « céleste. Semé difforme, le corps ressuscitera glorieux; « semé corruptible, il ressuscitera incorruptible; semé « infirme, il ressuscitera plein de force ». *Une âme vivante*, tel est le commencement [2], *un esprit vivifiant*, tel est le terme du développement humain, c'est-à-dire un esprit qui pénètre toute la vie de l'homme et la spiritualise. Notre vie terrestre voit déjà parfois des exemples de corps spiritualisés, bien que dans une faible mesure. C'est une image de l'avenir. Si nous sommes les membres du corps du Christ, nous avons droit à tous les dons et à toutes les grâces de notre Chef, excepté ceux par lesquels le chef est chef. « Comme la chair que Dieu a prise, qu'il a res« suscitée et emportée au ciel unie à la divinité, n'a pas « été tirée d'ailleurs que de nous, il s'ensuit que la ré« surrection d'une partie de notre nature doit entraîner « celle de toute cette même nature, et s'étendre de la par« tie au tout, à cause de la corrélation des parties entre elles « et de l'unité de la nature [3] ». Celui qui n'entend pas cela, ne comprend pas non plus que cette graine que l'on jette en terre y pourrira d'abord, puis qu'elle en sortira ensuite pour devenir un grand arbre admirable par sa

[1] *I Cor.*, XV, 49.

[2] *Genes.*, II, 7.

[3] Gregor. Nyss., *Orat. Catechet. magn.*, c. 32.

beauté, sa magnificence et sa force. Les disciples avaient vu le cadavre du Seigneur, défiguré, couvert de sang et de blessures; ils ne prévoyaient pas alors qu'il allait devenir bientôt brillant comme le soleil au jour de la résurrection. Le premier de ces spectacles est de tous les jours, le second s'est vu le jour où le Seigneur sortit glorieux du tombeau. C'est le gage et la caution de notre propre avenir.

Comme le Seigneur ressuscité passa à travers un tombeau qui était scellé, qu'il parut soudain devant ses disciples dans un appartement dont les portes étaient fermées, et qu'il disparut de même [1]; ainsi notre corps, non plus composé d'une manière grossière, mais pénétré en tous sens et animé par l'esprit [2], traversera l'espace par la vertu de l'esprit, semblable à un rayon de soleil, sans pouvoir être arrêté par aucun obstacle corporel. Comme le Seigneur a été enlevé au ciel, ainsi nous serons emportés à la rencontre du Seigneur dans les airs [3], car alors notre corps appartiendra à une matérialité plus haute, ce sera un corps de lumière; il ne sera pas accablé comme présentement sous son propre poids ni retenu à la terre par

[1] *Joan.*, XX, 19, 26; *Luc*, XXIV, 31.

[2] *Corpora gloriosa dicuntur subtilia propter completam corporis perfectionem... ex dominio animæ glorificatæ quæ est forma corporis, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicetur; quasi omnino spiritui subjectum.* Thom. Aquin., *l. c.*, *summ. suppl.*, qu. LXXXIII, art. 1.

[3] *I Thessal.*, IV, 17.

Per dotem agilitatis corpus subjicitur animæ glorificatæ, in quantum est motor, ut sit habile et expeditum ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ. (Thom., *l. c.*, qu. LXXXIV, art. 1.)

la force d'attraction [1]. Nous voyons déjà, dans l'ordre de choses actuel, que les éléments impondérables tels que l'électricité, le magnétisme, pénètrent aisément à travers tous les corps; il en sera de même de notre corps: la matière ne pourra plus l'arrêter ni le borner. Ce qui est corruptible sera alors revêtu d'incorruptibilité; notre corps, maintenant faible, fragile et sujet à mille maladies, deviendra impassible, doué de force et d'éclat [2]. Plus de maladie alors, plus de mort, et partant plus de nourriture, plus de génération, plus de distinction de sexe [3]. Ce corps mortel, habitacle du péché, qui ne cesse de lutter contre l'esprit qui l'enchaîne et le paralyse dans ses élans les plus sublimes, sera changé en une demeure pure et céleste de l'âme, demeure préparée de Dieu même [4]; la bassesse sera absorbée dans la gloire, le sensible dans le spirituel, l'humain dans le divin. Comme le nuage sombre du matin s'illumine tout à coup des feux du soleil levant; ainsi la pure clarté de l'esprit divin, pénétrant l'âme et le corps, spiritualisera, déifiera tout. Trempés dans le torrent de la vie divine et de l'amour divin, l'esprit se déifiera et le corps se spiritualisera. Elevé par la grâce et la gloire par-delà les limites de tout ce qui est humain et créé jusqu'à la ressemblance et à l'union avec Dieu, l'esprit emporte avec lui le corps dans une région supérieure de l'être, où les propriétés natu-

[1] *Caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem spiritus assumens, conformis facta est verbo Dei.* Iren., *C. Hæres.*, v, 9.

[2] *I Cor.*, xv, 42, 44.

[3] *Matth.*, xxii, 30.

[4] *II Cor.*, v, 1.

relles de la matière disparaissent, où l'obscurité devient lumière [1], le corruptible incorruptible et impassible [2], le matériel éthéré [3], le pesant prompt et rapide [4].

Ce n'est pas sans une raison profonde que l'Apôtre a choisi la lumière [5] comme symbole du corps ressuscité. La lumière, qui est le phénomène le mieux connu de tous, la lumière qui nous ouvre le royaume des choses visibles, est quant à son essence et à son principe ce qu'il y a de plus inconnu et de plus obscur, qu'on ait recours pour rendre compte de ses effets, soit à l'ancienne théorie de l'émanation, soit à celle, plus récente, des vibrations et des ondulations. Il est évident qu'il ne faut pas chercher son principe en dehors de la sphère des choses physiques, non plus que celui de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme ; ce n'est pas un esprit ; mais de tout ce que nous connaissons dans le monde des manifestations physiques, il n'y a rien qui se rapproche plus de l'esprit. Elle n'est pas assujétie aux lois de la pesanteur ; elle se déplace avec une rapidité prodigieuse [6]. C'est donc avec raison que l'Ecriture nous le propose comme symbole de l'esprit. La science n'est pas encore parvenue à

[1] Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père. *Matth.*, XIII, 43 ; *I Cor.*, XV, 41, 42. — *Claritas corporum sanctorum provenit ex redundantia gloriæ animæ in corpore.* (Thom., *l. c.*, qu. LXXXV, art. 1.)

[2] *I Cor.*, XV, 42.

[3] *I Cor.*, XV, 44.

[4] *I Cor.*, XV, 43. Cf. August., *Civit. Dei*, XX, 8.

[5] *I Cor.*, XV, 41.

[6] Selon Bradley et Rœmer la vitesse de la lumière est de 76,000 lieues par seconde.

formuler d'une manière précise et ferme les lois de son activité, encore bien moins est-elle en état de nous renseigner complétement sur son essence et son principe. Nous savons seulement d'une manière certaine qu'en dehors des corps pondérables il existe un fluide matériel, mais éminemment subtil, mais impondérable, qui les enveloppe et les pénètre de toutes parts. Nous ne sommes pas même capables d'expliquer les phénomènes du monde physique [1], ni la première condition de toute existence dans l'ordre naturel des choses, et nous nous étonnerions que la vie future ait pour nous des mystères! Ceci nous montre suffisamment combien déjà dans son état actuel la nature est féconde et inépuisable en ses moyens, puisque l'esprit humain est incapable de les sonder, que plus l'investigation scientifique avance, plus s'étend devant ses regards l'horizon de l'énigmatique et du mystérieux, enfin qu'il ne nous est pas possible de dire : La matière, dans son progrès d'ascension lumineuse vers la région de l'esprit, va jusqu'Ici et pas plus loin.

De tout cela nous pouvons conclure avec certitude que l'on peut concevoir pour nos corps une nouvelle manière d'être infiniment différente de leur manière d'être actuelle, c'est-à-dire qu'on peut les concevoir tellement élevés, ennoblis, embellis [2], transfigurés, qu'il y aurait entre ce nouvel état et l'état présent une beaucoup plus grande différence qu'entre une roche inerte et la lumière

[1] Eisentohr, *Cours de physique*, 8e édit., p. 212, 219. Baumgartner, *Hist. naturelle*, 6e édit., p. 373.

[2] *Nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium.* (August., *Civ. Dei*, XXII, 19.)

avec sa subtilité, sa mobilité merveilleuse et son ubiquité relative; voilà ce que l'on peut concevoir, et cela sans sortir de la catégorie des choses corporelles.

Reprenons, pour l'ajouter ici, une pensée déjà précédemment exprimée [1], savoir que la nature trouve sa destination et sa consommation dans l'esprit humain, que le monde immense de la matérialité s'élève, à partir de ses dernières profondeurs, et monte en prenant toujours des formes plus belles, des types et des figures plus nobles jusqu'à son terme suprême, qui est le corps de l'homme; que l'activité constante et universelle de ce monde matériel n'a en quelque sorte qu'une fin, qui est de tisser pour l'esprit immortel un vêtement digne de lui; car tout ce que cette terre a d'éléments, se retrouve dans notre corps qui le porte en lui-même, mais ennobli par l'âme immortelle et élevé à la dignité d'organe de l'esprit. Bien que la parole que nous proférons soit, si on la considère physiquement et physiologiquement, quelque chose de corporel, c'est néanmoins d'un autre côté la plus pure manifestation de l'esprit, la plus haute spiritualisation de la matière. La compénétration mutuelle de la matière et de l'idée atteint là son plus haut degré, la pensée s'est assimilée on ne peut plus parfaitement l'élément corporel. Pourquoi donc, de même que le mot est l'expression de la pensée, le corps tout entier ne deviendrait-il pas la pure expression, le miroir et l'image de l'esprit? Si le but de l'art est de représenter l'idéal par le réel, de créer avec du bronze ou une pierre brute les

[1] Cf. Thom., *Cont. Gent.*, III, 100.

plus sublimes chefs-d'œuvre de l'architecture et de la statuaire, d'animer un bois, un métal inerte, de manière à leur faire produire la plus admirable musique, de forcer les éléments naturels à faire éclater à nos oreilles la plus pure expression des choses spirituelles, de retrouver enfin cette harmonie divine entre la nature et l'esprit, qui nous saisit à l'audition des grandes œuvres musicales, comme ferait l'écho d'un paradis lointain ; comment peut-on dire que le maître dont la main a façonné le corps de l'homme, qui a placé par sa grâce notre âme si près de lui, n'est pas assez habile pour refaire ce chef-d'œuvre de notre corps défiguré par le péché et pour le rendre plus beau, plus parfait qu'auparavant à notre âme glorifiée elle-même et transfigurée[1] ?

D'ailleurs ce qu'il fait dans le saint Sacrement, où il est réellement et substantiellement présent, quoique d'une manière surnaturelle, nous montre bien que les lois de la matière ne sont pas faites pour mettre des bornes à sa puissance, à sa sagesse et à son amour, que les lois qui régissent les corps ne sont rien pour lui. Pas un événe-

[1] *Quemadmodum omnia a Deo initio creationis perfecta fuerunt, ita etiam in resurrectione futurum affirmare omnino oportet.* Catechism. Rom., P. I, cap XII, qu. 9.

Est de ratione naturæ, quod anima humana sit corporis forma. Ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinæ visionis elevari. Disponetur igitur corpus secundum condecentiam animæ, ut forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, eo quod materia corporis humani quantum ad hoc animæ humanæ subjicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animæ ad divinam visionem elevatæ corpus sibi unitum erit totaliter subjectum animæ, divina virtute hoc faciente, non solum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et motus et corporeas qualitates. (Thom., *C. Gent.*, IV, 86.) — Cf. August. (*Civ. Dei*, XIX, 3) : *Omni molestiæ sensu, omni corruptibilitate substracta.*

ment, dit saint Augustin[1], n'a été prédit dans l'Ancien Testament et dans le nouveau, qui ne fût surprenant de sa nature et par son accomplissement. Le premier avénement de Jésus-Christ avait été prédit, il devait venir plein de miséricorde; sa venue en Israël avait été annoncée, ce devait être la venue d'un juge. L'histoire a enregistré l'accomplissement de ces deux prédictions. Les livres saints qui annoncent la venue, le temps, les qualités du Messie, sa mort et sa résurrection, la destruction de Jérusalem, la dispersion définitive d'Israël, la propagation du christianisme, ces mêmes livres annoncent également, avec le même calme élevé, avec la même certitude inébranlable, que les morts ressusciteront, qu'il y aura un jugement dernier, un paradis, un enfer, que la figure de ce monde passera et qu'on verra un nouveau ciel et une nouvelle terre. Nous avons vu une de ces deux séries de prédictions s'accomplir, c'est pour nous une garantie suffisante que la seconde série s'accomplira pareillement. « Pourquoi ne croirions-nous point, bien que nous ne « voyions pas encore, puisque nous avons les témoi« gnages des prophètes, et leurs prédictions qui toutes se « sont accomplies ? »

Ainsi donc le corps, dans l'état de gloire, sera un corps spirituel, mais cependant un vrai corps, identique par sa substance à celui que l'élu portait durant sa vie terrestre, mais différent par sa manière d'être et sa constitution. D'après saint Thomas et saint Augustin, nous pourrions, en nous fondant sur certaines insinuations de la sainte

[1] August., *De fide eorum, quæ non videntur*, c. 4.

Ecriture[1], émettre la conjecture que les corps célestes auront la figure particulière à l'âge auquel Notre-Seigneur sortit glorieux de son sépulcre et s'éleva dans le ciel avec son corps transfiguré. Le Seigneur est en effet l'idéal de la jeunesse absolue comme de l'absolue maturité pour la vie éternelle.

Devant cette exposition de principes tombent d'elles-mêmes les objections qu'on a soulevées dans les temps anciens et modernes contre la glorification des corps. Lorsque Strauss[2] objecte qu'il y a contradiction à admettre que le corps ressuscitera avec tous ses membres, mais sans que ceux-ci continuent à faire leurs fonctions respectives, de manger, de digérer, etc., il ne prouve qu'une chose, à savoir qu'il n'a jamais compris le corps humain ni entrevu sa haute dignité. Il est déjà dès ici-bas l'organe, le véhicule, la représentation et la demeure de l'esprit, il est *le temple de Dieu,* et par conséquent il a une tout autre destinée que celle de boire et de manger simplement. Il sert d'intermédiaire à la grâce, il reçoit la consécration, il est l'auxiliaire ou l'instrument nécessaire de l'âme dans les efforts que fait celle-ci pour parvenir à la sainteté, il est serviteur dans la pratique des bonnes œuvres, victime dans les souffrances, partie intégrante de l'homme et de l'humanité, c'est une idée divine réalisée. Déjà même ici-bas ses actes subissent l'influence et la loi de l'esprit, et tout fait sensible est en même temps un fait moral et spirituel. Que sera-ce dans la vie

Ephes., IV, 13; Thom., *C. Gent.*, IV, 88. — Augustin., *Civ. Dei*, XXII, 13, 14.

[2] *Op. cit.* sup., p. 649.

future, où le corps, qui est dès maintenant la représentation extérieure de la vie religieuse et morale et de la grâce dont l'âme a reçu le don, deviendra une manifestation éclatante de l'âme glorifiée, le compagnon de son bonheur et de sa gloire, une tente construite par la main de Dieu et préparée pour être la demeure du Père, du Fils et du Saint-Esprit, afin que Dieu soit tout en tous.

D'ailleurs la vie présente n'est pas sans fournir des analogies et des anticipations de cette future gloire dont jouiront nos corps, et dans laquelle ils cesseront d'être onéreux et gênants pour l'âme; l'Eglise les trouve dans la vie des saints, dans ces extases miraculeuses dont la vérité a été scientifiquement et officiellement constatée et affirmée par mille témoignages. Dès qu'une âme a pris son essor vers Dieu, que l'Esprit d'en haut est descendu en elle la gratifiant d'une liberté divine, elle devient même ici-bas par instants maîtresse des éléments auxquels obéit la matière. Alors l'âme soutient le corps suspendu au-dessus de la terre, comme s'il avait perdu sa pesanteur naturelle [1]. La matière ne peut plus opposer d'obstacle au corps pénétré de l'Esprit de Dieu, les portes fermées s'ouvrent devant lui, ou bien encore il entre quoique les portes restent fermées [2]. Le saint demeure dans une ville, et l'Esprit le transporte au loin pour ac-

[1] Par exemple, saint Pierre d'Alcantara, saint Joseph de Copertin, saint Dominique, saint Vincent Ferrier et beaucoup d'autres: Cf. Gœrres, *Mystique*, II, p. 523. La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même, ch. 20. *Le Château de l'âme*, VI, 4.

[2] Cf. *Acta sanct.*, 30 Jan., *Vita S. Aldegundis.*

complir une mission ; il est vu en différents lieux à la fois et il traverse l'espace avec une promptitude surnaturelle [1]. Quelquefois la lumière intérieure que l'Esprit a versée dans l'âme du saint, s'échappe en un rayonnement splendide dont sa tête et son corps paraissent glorieusement entourés [2]. Et il doit en être ainsi ; car ceux qui ont semé dans la chair récoltent de la chair la corruption ; ceux qui ont semé dans l'Esprit recueillent de l'Esprit la vie éternelle [3].

D'un autre côté les corps des réprouvés seront conformes à l'état de leurs âmes. « Leurs corps », dit saint Thomas [4], « seront complétement restaurés dans leur « état naturel, mais ils ne seront point spiritualisés ; ils « seront immortels, mais non impassibles ; ils ne seront « point anéantis afin qu'ils souffrent éternellement [5] ».

Jésus-Christ est le Premier-né, l'Homme-Dieu, dont l'humanité glorieuse siége à la droite du Père, et c'est à cause de lui que toute l'humanité sera glorifiée à son exemple ; c'est pourquoi une humanité renouvelée exigera une nouvelle terre, et qui réponde à la gloire de son état. Comme l'homme, devenu pécheur et sujet aux maladies et à la mort, entraîna la nature dans sa chute ; ainsi l'homme délivré, ressuscité, glorifié, sera le prin-

[1] Cf. *Acta sanct.*, 16 Juin, *Vita S. Bennon.*, 8 Jan., *Vita B. Laurent. Justin.*

[2] Vie de sainte Claire, *Act. sanct.*, 12 August.

[3] *Gal.*, VI, 8.

[4] *C. Gent.*, IV, 89.

[5] Bernard., *in Cantic. cantic.*, serm. LXXII.

cipe et le modèle de la glorification de toute la nature créée. Car l'univers est un tout organique, c'est le vêtement de toute l'espèce, la nature est le grand corps de l'humanité, comme le corps de chacun de nous est un monde en petit. La transfiguration du monde, qui donnera un nouveau ciel et une nouvelle terre, est donc la conséquence nécessaire de la transfiguration des corps; ce sera le dernier acte de Dieu comme Rédempteur du monde; il a déjà dès maintenant béni et sanctifié la nature, mais alors il la consommera dans la perfection qui lui est propre [1]. Le corps de l'homme passera par les affres de la mort, il se décomposera, il pourrira dans sa misérable forme actuelle, mais ce sera pour en recevoir une plus haute, et parvenir à la gloire. Le corps total de l'humanité, l'ensemble de la création visible passera par l'épreuve du feu, et il en sortira purifié des souillures du péché, pour prendre sa part de la gloire des élus. De même que le métal n'est pas jeté dans la fournaise pour y être consumé et détruit, mais purifié de ses scories, afin qu'il en sorte à l'état d'or pur, de même l'embrasement que subira le monde ne l'anéantira point, mais le purifiera, le transfigurera en une représentation plus pure et plus parfaite de l'idée divine, qui

[1] *Sicut anima est mutata, innovata et renovata in statum altiorem et digniorem, et corpus, quod est propter animam, fuerit etiam innovatum et renovatum in altiorem et digniorem statum, ita totus mundus, qui factus est propter hominem, debet innovari et renovari in altiorem et digniorem statum ad gaudium ipsius hominis, ut sicut anima est vestita nova veste amoris perfectissimi in seipsa et etiam corpus suum est vestitum novo habitu, ita etiam totus mundus.. .. Induetur nova veste, ut totum sit proportionatum.* Raimund. de Sabaud. *Theolog. natur.*, c. 155. Thom. Aquin., *l. c.*, 97.

est réalisée en lui. « Voici que je renouvelle l'uni-« vers [1] ».

Les cieux passeront par le feu, les éléments fondront dans l'embrasement avec la terre et tout ce qu'elle renferme. Mais nous attendons un nouveau ciel et une nouvelle terre que la justice habitera [2]. La matière subit déjà dans le laboratoire de la nature et de l'art des transformations admirables, par exemple un noir et vil charbon est transformé en un diamant étincelant, cela ne peut-il pas nous faire pressentir ce qui aura lieu alors? Ce sera la grande consommation cosmique s'accomplissant parallèlement avec la consommation et la résurrection individuelle, ce sera la délivrance de toutes les créatures, qui, étant liées en tout à la destinée de l'homme, soupire avec lui sous le poids du péché et appelle de ses vœux la rédemption [3]. Alors sera bâtie et achevée la Jérusalem

[1] Le monde finira par le feu, c'est une tradition très-répandue. Voy. Cicéron, *De natura Deor.*, II, 118. — C'était la croyance des Egyptiens (Origen., *adv. Cels.*, I, 20. Plat. *Timée*, p. 25), des Perses (Plutarch. *De Is. et Osir.*, p. 659), des Indiens (de Bohlen, *L'Inde antique*, I, p. 168. *Bagavadam*, I, p. 52, 53), des Grecs et des Romains (Ovid. *Metamorph.*, I, 256 et seqq. Senec. *Hercul. Œt.*, 1103, 1115), des Celtes (Strab., IV, 4), des Germains (Grimm, *Mytholog.*, p. 468).

[2] *II Petr.*, III, 10, 13.

[3] Ce qu'attend la créature, c'est la manifestation des enfants de Dieu. Car si la création est soumise à la vanité, ce n'est pas de son plein gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise, mais elle conserve l'espérance d'être délivrée, elle aussi, de l'assujétissement à la corruption et d'être élevée à la liberté de la gloire des enfants de Dieu, car nous savons que toute la création soupire et est dans le travail de l'enfantement. *Rom.*, VIII, 19, 22. Cf. Chrysost., *in Matth. Hom.* II, 8; LV, 6. Gregor. Nyss. *De Opific.*, Hom. C, 22. Basile, Homil. I, *in Hexaem.* Gregor. Nazianz. *Carm.* Samb. XV. Iren., *advers. Hæres.*, V, 29, 33, 35. August., *Civ. Dei*, X, 7 et seqq.

céleste, où l'Agneau réside au milieu des élus, éclairant de sa gloire la cité sainte dont il est le soleil que toutes les créatures réfléchissent. Ce que Dieu se proposait dès le commencement à l'égard de l'homme et de toute la création, ce qui gît maintenant caché et enseveli sous les décombres du péché, de la corruption et de la mort, ce qui soupire douloureusement sous la malédiction et la corruption, tout cela se relèvera dans la lumière, la joie et la gloire d'une harmonie parfaite, qui ne sera plus troublée, entre l'idée divine et la réalité. Dieu sera tout en tous [1].

Une nature environnera aussi les réprouvés en rapport avec leur état : Un étang de feu et de souffre [2], des ténèbres extérieures [3], la seconde mort [4].

Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre. Car le premier ciel et la première terre avaient disparu, ainsi que les eaux de la mer. Et je vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui venant de Dieu, descendait du ciel, parée comme une épouse qui se pare pour son époux. Et j'entendis une grande voix qui venait du trône et qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; et il demeurera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu demeurant avec eux sera leur Dieu. Et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux, et la mort ne sera plus, ni le deuil, ni les gémissements, ni la douleur,

[1] *I Cor.*, XV, 28.

[2] *Apocalyp.*, XIX, 20 ; XX, 10.

[3] *Matth.*, VIII, 12 ; *II Petr.*, II, 17.

[4] *Apocalyp.*, XXI, 8.

parce que le premier état sera passé. Et celui qui était assis sur le trône dit : Voici que je renouvelle toute chose [1].

C'en est fait, le mouvement du temps est entré dans le repos de l'éternité ; « le changeant a disparu et il ne reste « plus que l'immuable [2] ». Le ciel, la sainte Jérusalem, la résidence de la divinité manifeste, descend sur la terre ; la terre va au-devant du ciel, parée comme la fiancée qui attend son fiancé, elle sera désormais le séjour non plus de Dieu caché, mais de Dieu dévoilé. La créature ne cesse pas d'être créature ; ce qui cesse, c'est le changement, c'est l'altération, c'est le développement et l'histoire. Le haut et le bas monde, l'être et le paraître, le ciel et la terre ne font désormais plus qu'un. La créature est parvenue à sa fin, dans les élus à une société étroite avec Dieu ; dans les réprouvés, à une séparation pleine et irrévocable, à la seconde mort qui est absolue. Le terrestre est en même temps céleste, l'intérieur extérieur, et le corporel n'est plus que le très-pur miroir et le reflet brillant de l'esprit ; tous les esprits sont unifiés dans l'Esprit de Dieu. Entrée dans la vie de Dieu, la créature prend part à son bonheur. Affranchie du changement, elle ne vieillit plus ; comme la beauté de Dieu elle est éternellement jeune ; les siècles ne terniront point son éclat. Dans le paganisme, où l'homme succombait sous l'ascendant de la vie naturelle, où le côté physique dominait l'idée morale, la souillure

[1] *Apocalyp.*, XXI, 1, 5.

[2] *Hebr.*, XII, 1. Thom. Aquin., *C. Gent.*, XI, 97.

et la purification extérieures étaient le fondement des lustrations et des mystères antiques. Le christianisme connaît lui aussi l'opposition entre la nature et l'esprit, opposition introduite par le péché. A la fin des temps cet antagonisme sera supprimé, et le physique ne sera plus que l'expression, la représentation, la manifestation du moral, en chaque créature en particulier comme dans la grande et universelle harmonie des êtres.

Enfin voici venir le jour qui ne connaît pas de déclin. C'est alors que nous nous réveillerons pour la troisième fois. Lorsque nous sommes venus de la nuit du néant au jour de l'existence nous nous sommes éveillés à la vie, à la vie sensible, au monde des phénomènes ; lorsque la lumière de la raison est entrée en nous, nous nous sommes éveillés pour la seconde fois à un monde nouveau, au monde des idées, au royaume de l'esprit. Enfin se lève sur nous le soleil de cet autre monde, dont la foi nous avait déjà fait voir l'aurore, soleil qui n'est autre que Dieu lui-même, éclairant à découvert ses créatures, et nous le verrons tel qu'il est, et en lui toutes choses, telles qu'elles sont dans leur essence. Quelles conditions nouvelles et quels changements tout cela doit amener dans l'état physique de la terre et de son système, comme dans leur situation cosmique par rapport au reste de l'univers ; si la disparition du ciel doit s'entendre objectivement [1] ou subjectivement, c'est-à-dire seulement au

[1] Comme l'entendent saint Méthode (*De resurrect.*, n. 8), saint Hilaire (*in Ps.* 148), saint Ambroise (*Hexaêmeron,* I, 6), saint Jérôme (*In Isaï.,* LI, 6).

point de vue de la perception sensible [1], c'est sur quoi la science théologique peut faire des hypothèses, mais non donner une réponse décisive dont nous n'avons d'ailleurs pas besoin. Dans la description qu'il nous a faite de la vie future, le Fils a tracé d'une main rapide comme des hiéroglyphes divins; nous pouvons nous essayer à les interpréter; ils nous permettront peut-être d'entrevoir de loin ce qui se passe au pays de la gloire; mais le mesurer ce pays et nous en faire une exacte idée, nous ne le pouvons pas plus que celui qui habiterait depuis le sein de sa mère une caverne souterraine ne pourrait se représenter l'éclatante lumière d'un beau jour du mois de mai. Ce que seront le nouveau ciel et la nouvelle terre, Dieu seul le sait [2]. Nous ne devons pas oublier que le ciel, le royaume du Messie ne nous a été représenté qu'en images [3]; mais ces images, ne l'oublions pas non plus, sont les portraits de choses grandes et véritables, la haute manifestation de l'amour divin et de la très-grande gloire

[1] August. (*Civit. Dei*, XX, 18), saint Thomas d'Aquin, *l. c.* sup. — Que l'état actuel du monde a eu un commencement et qu'il aura une fin, les récents travaux de Soule, d'Helmotz, de J. K. Mayer et de Fick l'ont démontré jusqu'à l'évidence. Voy. *La transformation des forces*, par A. Fick. 1869.

[2] Langen dit avec raison (*Le Judaïsme en Palestine*. Fribourg, 1866, p. 519) : « Ce qui convient pour expliquer la dernière et suprême révélation, ce n'est ni une interprétation allégorique capricieuse et sans règle, ni une interprétation littérale et grossièrement judaïque. Cette révélation est à la fois positive et spirituelle ; elle n'a plus le caractère pédagogique propre à l'ancien Testament, mais elle est compréhensible pour les hommes, qui ont toujours un corps et des sens, uelque subtilité que leur esprit ait acquise.

[3] *II Petr.*, III, 10.

des élus, le commentaire éloquent de cette grande parole : l'œil de l'homme n'a pas vu ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment [1]. Ici la parole s'arrête impuissante sur les lèvres humaines; nous ne pouvons rien qu'espérer, nous taire, avoir confiance.

Et celui qui était assis sur le trône, me dit : Ecris, car ces paroles sont sûres et véritables [2].

[1] Dunss Scotus, *in* IV *Sentent.*, *Dist.* XLVII, qu. II, fin

[2] *Apocalyp.*, XXI, 6.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE SEIZIÈME.

D'après Platon, dans le Gorgias, l'idée du châtiment exigé par la justice consiste en ce que le châtiment répare l'ordre moral violé et rétablit chez le violateur la santé de son âme malade. Les suites de sa mauvaise action induisent le violateur de la loi à reconnaître l'ordre moral qu'il a troublé, et par là le ramènent dans les voies de la justice. Ainsi considéré objectivement et en soi le châtiment est un acte d'expiation; considéré subjectivement, c'est pour le prévaricateur un acte de réparation et de purification, c'est proprement un purgatoire. Le châtiment, en tant qu'il répare l'ordre moral violé et qu'il affranchit du joug de l'injustice, est donc un bien.

« Se soumettre volontairement soi-même au châtiment », comme le veut Socrate, « quand on a commis l'injustice, et non-seulement cela, mais engager ceux que l'on aime à une semblable démarche, c'est quelque chose », dit Steinhart, « qui se rapporte parfaitement à ce profond sentiment moral qui pousse le prévaricateur non encore endurci à s'offrir lui-même au châtiment, à le réclamer comme un droit, afin de recouvrer par ce moyen la paix de son âme ».

« Le plus grand mal », dit Platon [1] dans le même dialogue, « c'est de jouir de l'impunité au sein de l'injustice. Si l'on a

[1] Platon, *Œuvr. compl.*, t. II, p. 371.

commis une injustice, ou soi-même, ou quelque autre personne pour qui l'on s'intéresse, il faut aller se présenter au lieu où l'on recevra au plus tôt la correction convenable [1] ».

« Après que l'âme a été séparée du corps [2], on reconnaît visiblement en elle et ce qu'elle tenait de sa nature et toutes les affections fâcheuses que l'homme lui a fait contracter dans les diverses occupations de sa vie. Lors donc que les morts arrivent devant leur juge, Rhadamanthe, les faisant approcher, examine avec attention l'âme de chacun d'eux, sans savoir à qui elle appartenait. Et souvent, ayant entre les mains celle du grand roi, ou celle de quelque autre prince ou monarque, il n'y trouve rien de sain : il voit une âme toute déchirée comme de coups de fouet, et toute couverte de plaies, marques affreuses du parjure et de l'iniquité, telles qu'en impriment au cœur de tout homme les pratiques d'une vie criminelle ; une âme où tout est perverti par le mensonge et par la vanité ; où il n'y a rien de droit, parce qu'elle a toujours été nourrie hors du vrai ; une âme enfin que les excès du pouvoir sans bornes, de la mollesse, de l'orgueil, des passions effrénées ont remplie de désordre et de souillure; et indigné à cette vue, il l'envoie aussitôt avec ignominie droit aux cachots où elle doit aller subir les justes châtiments de ses crimes.

« Or, il convient que tout homme qui subit une peine, s'il est châtié par un autre d'une manière raisonnable, ou en devienne meilleur et tire avantage de la punition, ou serve d'exemple aux autres, afin qu'étant témoins des tourments qu'il souffre, la crainte les porte à s'amender. Ceux qui profitent des punitions en satisfaisant à la justice des dieux et des hommes sont ceux dont les fautes sont de nature à pouvoir s'expier; toutefois cet amendement ne s'opère en eux, soit sur la terre, soit aux enfers, que par la voie des douleurs et des souffrances : car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes, et qui, en raison de cet excès de perversité, sont devenus incurables, ils servent pour les exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité parce qu'ils sont incapables de guérison ; mais il est utile aux autres, qui voient les grands, les douloureux, les épouvantables tourments qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, étant en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, comme un exemple servant tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les méchants qui sans cesse y arrivent... Lorsqu'un homme de cette espèce tombe entre les mains de ce juge Rhadamanthe, il ne

[1] *Gorgias*, p. 408.

[2] *Gorgias*, p. 524.

connaît nulle autre chose de lui, ni qui il est, ni quels sont ses parents, sinon qu'il est méchant ; et, l'ayant connu pour tel, il l'envoie au Tartare, après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge susceptible de guérison ou incurable : arrivé au Tartare, le coupable souffre les châtiments qu'il a mérités. D'autres fois, voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout celle d'un philosophe uniquement occupé de ses devoirs, et qui, durant sa vie, s'est tenu hors de toute intrigue, il est ravi à sa vue et l'envoie aux îles fortunées... Pour moi, j'ajoute une foi entière à ces discours, et je m'étudie à paraître un jour devant le juge avec l'âme la plus saine ». — Cf. *Phæd.*, p. 113, 114.

Virgile, *Ænéide*, VI, 731 :

Même quand cet esprit, captif, dégénéré,
A quitté sa prison, du vice invétéré
Un reste impur le suit sur son nouveau théâtre ;
Longtemps il en retient l'empreinte opiniâtre ;
....
De ces âmes alors commencent les tortures :
Les unes dans les eaux vont laver leurs souillures,
Les autres s'épurer dans des brasiers ardents,
Et d'autres dans les airs sont les jouets des vents ;
Enfin chacun revient sans remords et sans vices
De ces bois innocents savourer les délices.
Mais cet heureux séjour a peu de citoyens :
Il faut pour être admis aux champs élyséens,
Qu'achevant mille fois sa brillante carrière,
Le soleil à leurs yeux ouvre enfin la barrière.
Ce grand cercle achevé, l'épreuve cesse alors.

CHAPITRE XVII.

LE CHRISTIANISME ET L'ÉGLISE.

L'Eglise et les confessions séparées. — Les articles fondamentaux. — Il n'y a qu'une seule Eglise de Jésus-Christ. — L'Eglise est la manifestation concrète du christianisme. — Les preuves qui démontrent la divinité du christianisme démontrent en même temps la divinité de l'Eglise. — Se séparer de l'Eglise c'est se séparer du christianisme. — La séparation est le stigmate de l'hérésie. — Origine de l'hérésie. — La Bible n'est pas l'unique règle de foi. — Ecriture et tradition. — Sans l'Eglise il n'existerait ni Bible ni foi. — L'interprétation de l'Ecriture. — Elle est donnée par l'Eglise. — D'elle seule vient la certitude de la foi. — La prédication par le Christ et par l'Eglise. — Sans autorité pas d'Eglise. — Libre examen et symbole de foi. — Sans infaillibilité pas de souveraineté dans l'Eglise. — L'autorité infaillible œuvre de la sagesse et de l'amour de Dieu. — Notes additionnelles.

Le christianisme, avec sa vérité et sa grandeur, avec ce qu'il possède de force pour élever l'homme, le sauver et le conduire au bonheur, a passé devant nos yeux dans les chapitres précédents ; il a satisfait notre esprit, il a comblé notre cœur. C'est à lui seulement qu'il appartient de nous arracher au supplice du doute, de nous affranchir de la douleur et de la mortalité, de nous sauver du péché comme de toutes nos misères ; il nous procure un baume pour chacune de nos blessures ; il envoie sa clarté brillante par-dessus la nuit de la tombe, il projette sur cette existence terrestre la lumière de l'éternité. Mais tout ce que Jésus-Christ nous a donné de vérité et de grâce, il nous l'a donné par l'intermédiaire de sa

sainte Eglise, qu'il régit invisiblement comme son chef et qu'il anime de son esprit ; l'Eglise est l'organe de la vérité du Christ, de son esprit, de sa grâce. Nous avons laissé la main de l'Eglise nous conduire à Jésus-Christ : ses définitions dogmatiques et ses règles de foi ont formé le point de départ, et le fondement de tous nos discours précédents ; nous ne connaissons pas de christianisme en dehors de l'Eglise et sans l'Eglise. Comme c'est par son moyen que le Christ nous a régénérés dans le baptême, de même ce n'est que par elle que nous pouvons savoir quelle est la foi ; où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu. Et s'il n'habite pas dans notre Eglise, il n'est nulle part.

Voilà ce que nous avons supposé, avions-nous raison ? La doctrine de l'Eglise catholique est-elle la doctrine vraie, complète, pure et limpide de Jésus-Christ.

La communauté de l'Eglise catholique existe dans le monde, mais elle n'est pas seule, à côté ou plutôt en face d'elle se trouve le protestantisme. A la vérité, le protestantisme n'est pas une communauté, c'en est tout l'opposé ; c'est une dénomination commune, s'appliquant à une infinité de confessions et de sectes différentes, ennemies, contraires, et servant à désigner tout ce qui s'est affranchi du lien de l'unité catholique. — Mais n'ont-elles pas, ces sectes, également la prétention d'être chacune la vraie Eglise du Christ ? Sommes-nous certains qu'aucune confession, excepté celle de l'Eglise catholique, ne conserve la doctrine du Christ dans toute sa pureté, qu'aucune ne voit couler dans son sein le fleuve non diminué, non troublé du salut, enfin que l'Eglise catholique seule est la vraie Eglise du Christ?

Ne pourrait-il pas se faire que toutes fussent déchues de l'idée chrétienne pure, et qu'aucune par conséquent ne fût la vraie Eglise[1]? Non, cela n'est pas possible. Car alors cette parole du Seigneur : *Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde*[2], se trouverait fausse ; car l'œuvre de la rédemption serait vaine ; cette œuvre, au lieu d'être le salut du monde et le pivot de l'histoire universelle, ne serait rien. Lorsque les Donatistes, pour justifier leur apostasie, soutenaient que la vraie Eglise du Christ avait disparu de la terre[3], saint Augustin leur répondait avec indignation : « Cela, nul ne saurait le dire, à moins de « n'être plus dans l'Eglise : c'est une parole impie, dé« testable, vaine, téméraire, irréfléchie, pernicieuse[4] ».

Dira-t-on que toutes les confessions et toutes les sectes sont vraies comme étant des formes, des expressions diverses d'une même pensée fondamentale ? C'est encore impossible ; si toutes étaient vraies, aucune ne le serait. Et comment des doctrines si multiples, si opposées, seraient-elles toutes vraies et toutes chrétiennes ? Une chose aussi mêlée, aussi disparate, aussi hétérogène que

[1] Dès le premier siècle les adversaires du christianisme faisaient de l'existence des diverses hérésies une objection contre lui. Clément d'Alexandrie réfutant cette objection dit que les hérétiques, sans se préoccuper de la vérité, n'ont suivi que leurs caprices dans l'invention de leurs systèmes *Strom.*, VII, p. 754 et seqq.

[2] *Matth.*, XXVIII, 18.

[3] Les prétendus réformateurs répétaient la même assertion, en l'appliquant seulement à l'Eglise visible, disaient-ils. Cf. sup., 80.

[4] *In Ps.* CII, serm. I, 8 : *Vocem abominabilem, detestabilem, vanam, temerariam, præcipitem, perniciosam.*

l'ensemble des confessions chrétiennes, une Babel de contradictions, qui sur chaque question dit constamment oui et non, ne peut absolument pas être l'Eglise de Jésus-Christ, cette création la plus sublime du Dieu éternel, ce temple de Dieu le Père dans l'humanité, consacré par le sang de Jésus-Christ, et qui a reçu l'onction et le sceau du Saint-Esprit.

Dirons-nous que toutes les confessions sont vraies et fausses en même temps ? vraies, quant à l'essence du christianisme qui leur est commune à toutes; fausses, quant aux questions non essentielles, questions conçues trop étroitement dans les diverses confessions, maintenues plus ou moins exclusivement suivant la mesure des temps et de la civilisation, et qui n'ont qu'une vérité relative ; de sorte que, tout en se combattant entre elles sur des questions secondaires, les confessions formeraient cependant ensemble une grande Eglise (idéale) de Dieu, à laquelle toutes les particularités ne peuvent faire perdre son caractère d'unité, et qui triomphe de toutes les divergences et oppositions d'opinion ? C'est une manière de voir qui est née dans le protestantisme et qui lui fut toujours chère[1].

Cette distinction de questions principales et de ques-

[1] Les réformateurs ne tenaient pour vraies que les seules églises de Genève, de Zurich ou de Wittemberg (Planck, *Histoire de la Théologie protestante*, p. 98) ; ils s'anathématisaient les uns les autres et se persécutaient; ce n'est que plus tard que l'on a eu l'idée des articles fondamentaux et non fondamentaux. « Je ne saurais affirmer d'aucune Eglise dans le monde qu'elle est exempte d'erreur, car cela me paraît au-dessus de la condition humaine. C'est assez pour la vérité d'une Eglise que son enseignement ne renferme aucune erreur assez grave pour faire obstacle au salut, c'est-à-dire

tions secondaires ne repose sur aucun fondement, soit de l'Ecriture sainte, soit de l'ancienne doctrine ecclésiastique. « Instruisez-les à garder tout ce que je vous ai

aucune erreur fondamentale ». Spener, *Considération théolog.*, III, p. 706.

« L'Eglise une s'est divisée en une diversité de confessions ou de types. La séparation confessionnelle doit être considérée comme une conséquence du péché, en ce que les confessions tiennent pour vérités absolues et pour nécessaires au salut des dogmes qui ne sont que des fragments, des moments de cette même vérité. Mais en tant qu'elle est fondée sur la diversité effective et nécessaire de la vie, la séparation confessionnelle doit être confirmée, car elle s'explique comme une diversité de points de vue, une variété des dons de la grâce et des types de l'apostolat. Les différentes confessions sont à envisager comme les différentes demeures ou appartements qui sont dans la maison du Seigneur... Martensen, *Dogmatique*, ps. 324. Schenkel, *Essence du Protestantisme*, 1862, p. 4. Hase, *Polémique*, introduction. Cf. Thiersch (*Leçons sur le Protestantisme et le catholicisme*, I, p. 136).

Celui-ci trouve dans cette manière de voir un moyen de concilier la continuité de l'Eglise de Jésus-Christ et la séparation d'avec l'Eglise catholique. D'autres (particulièrement l'école de Schelling) voient dans l'Eglise catholique le christianisme pétrinien et le christianisme paulinien dans le protestantisme, dualisme chrétien qui trouve sa conciliation et son unité dans l'Eglise Joannique. (Cf. Luthardt, *L'Eglise à son origine*, p. 70. Kahnis, *Dogmatique luthérienne*, II, p. 626.)

On a encore inventé une autre explication : On a dit que l'Eglise catholique était la religion qui convenait au Sud, et à la civilisation romaine à cause de l'imagination qui la caractérise et des formes sensibles qu'elle aime à revêtir, tandis que le protestantisme, avec son caractère de raison et de profondeur, était la religion du Nord germanique. Il y en a même qui ont dit que le café était une boisson catholique et le thé une boisson protestante!! (Et les Russes et les Chinois?). Comme si le saint Empire Romain Germanique n'avait pas atteint le faîte de sa puissance dans le même temps que dans son sein la vie catholique jetait son plus vif éclat!

Cf. *Syllab. Error.*, Prop. XVIII : *Protestantismus non aliud est quam diversa veræ ejusdem christianæ religionis forma, in qua æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.* — Cette manière de voir se trouve déjà énoncée dans l'écrit faussement attribué au chancelier Gerson : *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam.*

« confié », dit le Seigneur[1]. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, nous enseigne l'Apôtre[2]. Il avertit de conserver l'unité d'esprit en vivant dans l'unité de l'Eglise; il veut que l'on se garde des faux prophètes, des faux docteurs[3], et saint Jean va jusqu'à défendre qu'on les salue[4]. Et puis, à quelle marque, à quel critérium reconnaître ce qui est essentiel et ce qui dépasse l'essentiel? Ce qui est clairement contenu dans les saintes Ecritures, répond-on, voilà l'essentiel. Mais est-ce que tout le monde est d'accord sur ce point? Est-ce que ce qui paraît clair à l'un ne semble pas à l'autre obscur et même tout à fait incompréhensible? D'ailleurs tous les enseignements de la révélation forment un tout et un grand ensemble parfaitement un, dans lequel une vérité s'appuie toujours sur une autre, en servant elle-même d'appui à une troisième. La vérité enseignée par le Christ est un édifice bien fini, bien clos et solidement cimenté, dont on ne peut enlever une seule pierre sans que tout le reste tombe[5]. Tous les enseignements particuliers ne sont que des moyens qui concourent au grand

[1] *Matth.*, XXVIII, 20.

[2] *Ephes.*, IV, 5.

[3] *Ephes.*, IV, 13.

[4] *II Joan.*, VII. Saint Ignace (*Trall.*, c. 6) appelle la doctrine étrangère à celle de l'Eglise, une plante vénéneuse, et il recommande d'éviter tout commerce avec ceux qui l'annoncent. De même saint Polycarpe. (Euseb., *H. E.*, IV, 21.)

[5] Un seul os suffisait à Cuvier pour reconstruire l'animal auquel cet os avait appartenu, tant l'unité typique des organismes est grande dans la nature! Le rapport d'un dogme à l'ensemble des dogmes n'est pas moindre dans le christianisme.

but de la révélation, le salut des âmes; c'est pourquoi aucun n'est sans importance et indifférent. Le Christ aurait-il révélé quelque chose d'indifférent ? La confession d'Augsbourg elle-même, dont on fait chaque année l'éloge obligé dans toutes les écoles protestantes, dit H. Léo, tandis que personne ne sait ce qu'elle contient, la confession d'Augsbourg déclare, article VII, que « La « sainte Eglise est une et doit rester toujours une, qu'elle « se compose de l'ensemble de tous les fidèles, parmi « lesquels l'Evangile est prêché dans sa pureté et les « sacrements administrés conformément à l'Evangile ». « Cela veut dire », remarque Dœllinger[1], « qu'avant la « naissance des confessions protestantes il existait déjà « une Eglise une et sainte avec une prédication irrépré-« hensible, et des sacrements légitimement administrés. « A côté d'une Eglise une et sainte est-il possible qu'il « s'en établisse une seconde et une troisième ? L'Eglise « qui jusqu'à l'an 1517 était encore une et sainte, a-t-elle « cessé tout à coup de l'être, parce que de nouvelles « sociétés se sont formées en se séparant d'elle, et qu'elles « l'ont accusée de n'avoir plus qu'un faux enseignement « et des sacrements inefficaces, et cela sans que, de l'aveu « même des séparés, elle eût jamais dévié d'une manière « essentielle ? Les auteurs et les signataires de cette con-« fession ont-ils pu comprendre cet article en ce sens « que l'Eglise une et sainte se composait d'un nombre « indéfini de confessions particulières, différentes entre « elles par la doctrine, par les sacrements, par l'orga-

[1] *L'Eglise et les Eglises.*

« nisation et s'accusant réciproquement d'erreur [1] ? »

C'est donc une chose claire comme le jour : il n'y a, et il ne peut y avoir qu'une seule vraie Eglise du Christ, dans laquelle la source de la grâce et de la vérité coule pure et tout entière. Le vrai christianisme est là où se trouve la vraie Eglise; or, la vraie Eglise fut toujours l'Eglise une, l'Eglise catholique. A la catholicité du fond répond une catholicité de la forme. L'Eglise, le royaume de Dieu que le Christ a fondé sur la terre, doit nécessairement se montrer comme tel dans l'histoire, c'est-à-dire comme un tout qui soit un, qui soit clos et parfait.

Le vrai christianisme est dans la véritable Eglise, et pas ailleurs. Quel est le rapport du christianisme à l'Eglise ? Il n'y a point de christianisme sans l'Eglise. Un christianisme sans Eglise est un être de raison, une abstraction creuse, inconsistante, qui n'existe point, qui n'exista jamais. De même que l'idée de l'humanité ne passe à l'état réel que dans l'homme, ainsi le christianisme ne se réalise comme lumière et vie de l'humanité que dans l'Eglise : l'Eglise est la manifestation concrète du christianisme [2]. Entre l'idée de l'humanité et sa réalité, nous

[1] Le protestantisme n'a pas d'Eglise, c'est un fait avoué même des protestants sérieux et qui pensent. « Nous autres protestants », écrit F. Perthes (*Perthes Leben.*, III, p. 201), « nous n'avons pas pour mission la formation d'une Eglise. Luther n'a point fondé d'Eglise, c'est certain; s'il a voulu en fonder une, c'est ce que je n'oserais décider... Toutes nos institutions ecclésiastiques sont dues au hasard, à la puissance temporelle, à des considérations politiques. Si Luther n'a pas osé tenter de fonder une Eglise, comment peut-il être question aujourd'hui d'affermir l'Eglise luthérienne? comment croire que le protestantisme d'aujourd'hui fera ce que n'a pas même tenté le protestantisme du XVI[e] siècle?

[2] « Maintenant », dit Thomasius, « nous voyons clairement,

faisons une distinction qui ne sort pas de notre pensée et à laquelle ne correspond aucune différence réelle, il en est de même du christianisme et de l'Eglise, intellectuellement on les peut distinguer, mais effectivement ils sont absolument identiques ; établir une différence réelle entre eux et les séparer, ce serait les supprimer l'un et l'autre. Le christianisme est l'Eglise, et l'Eglise est le christianisme. Par le même acte qu'il a fondé sa religion, Jésus-Christ a aussi fondé son Eglise, c'est-à-dire la société visible de tous les fidèles qui vivent sur la terre, société dans laquelle, à la faveur du ministère doctrinal et pastoral établi par lui, son esprit continue de vivre, sa parole d'instruire, sa grâce de sauver ; par le même acte qu'ils crurent en lui comme envoyé de Dieu, ses disciples s'unirent à lui comme membres de son corps mystique[1], furent admis au rang de fidèles et de citoyens de son royaume céleste[2], de brebis de son troupeau[3]. Il ne déploie pas une moindre solennité, une moindre autorité lorsqu'il fonde son Eglise que lorsqu'il envoie ses Apôtres prêcher sa religion, tout ensemble ancienne et nouvelle. *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur*

et cela pour la première fois, que le christianisme n'a pas seulement pour but de sauver quelques âmes isolées, mais encore de fonder la communauté de foi et de vie, d'établir une cité de Dieu dans le monde; nous comprenons que l'Eglise est un royaume indépendant, la forme essentielle sous laquelle se manifeste le christianisme ». (*Réveil de la vie évangélique et de l'Eglise luthérienne de Bavière.* Erlangen, 1867, p. 247.)

[1] *Éphes.*, I, 23.

[2] *Matth.*, V, 14; X, 7.

[3] *Joan.*, X, 1.

la terre. C'est pourquoi, allez, enseignez tous les peuples et les baptisez[1]. *Je te le dis, tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle*[2]. En posant les fondements de la foi, le Seigneur fonde aussi son Eglise ; la prédication de la vérité et la fondation de l'Eglise sont un seul et même dessein du Père que Jésus-Christ est venu accomplir sur la terre[3]. Cette identité du christianisme et de l'Eglise est si étroite que, pour jouir des bienfaits du christianisme, il faut vivre dans l'Eglise, et que tout homme séparé de l'Eglise est comme un membre qui, ne tenant plus au corps, est mort et desséché, parce qu'il ne participe plus à la vie de l'âme. « Que celui qui n'écoute pas « l'Eglise vous soit comme un païen et un pécheur pu« blic[4] ». L'âme n'est pas plus intimement unie au corps que le christianisme à l'Eglise. L'Eglise est le corps du Christ, et l'Apôtre va jusqu'à dire que c'est Jésus-Christ même[5]. L'identité du christianisme et de l'Eglise est un des principaux dogmes de la foi chrétienne. *Je crois en la sainte Eglise catholique et apostolique*, c'est-à-dire à une Eglise qui est de tous les temps et de tous les lieux, en laquelle Jésus-Christ vit et règne. Le lien dont nous parlons est aussi indispensable que celui qui, unissant

[1] *Matth.*, XXVIII, 18.

[2] *Matth.*, XVI, 18.

[3] *Joan.*, IV, 34 ; XVII, 4.

[4] *Matth.*, XVIII, 17.

[5] *I Cor.*, XII, 12. *Fit ergo ex duobus una persona ex capite et corpore, ex sponso et sponsa.* August., *Enarrat.* II, *in Ps.* XXX, serm. I, 4.

l'âme au corps, constitue l'homme, et saint Cyprien, le grand évêque et martyr, a pu dire : « Qui n'a pas l'Eglise « pour mère, ne peut avoir Dieu pour Père[1] ». Celui-là n'est pas chrétien qui n'est pas dans l'Eglise. « Ceux qui « sont avec Dieu et Jésus-Christ », dit saint Ignace[2], « je « les trouve avec l'évêque ; et ceux qui se convertissent « et viennent à l'unité de l'Eglise, appartiennent à Dieu ».

Ainsi le dessein que Jésus-Christ a formé de publier sa doctrine dans le monde, se confond avec la volonté qu'il a eue de fonder l'Eglise. La diffusion du christianisme parmi les peuples n'est rien autre chose que l'extension de l'Eglise ; la communauté de foi ne s'effectue et ne se maintient que par la communauté de la vie ecclésiastique. Le Maître n'habite plus, visiblement du moins, sur la terre, mais sa parole continue de se faire entendre par la bouche de l'Apôtre : *Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise*[3]. C'est d'abord saint Pierre qui annonce la foi en Jésus-Christ ressuscité[4]. Les autres Apôtres prêchent après lui, de concert avec lui et en reconnaissant sa primauté[5]. L'Eglise étend ses limites à mesure que le nombre des fidèles augmente[6]. Et les Apôtres, que l'esprit de Dieu inspirait, choisissant des aides,

[1] *Ep.* XLV, LII. Cf. *De unit. Eccles.*, c. 14 : *Esse martyr non potest, qui in Ecclesia non est : ad regnum pervenire non potest, qui eam, quæ regnatura est, dereliquit.*

[2] *Ad Philadelph.*, c. 3.

[3] *Luc*, X, 16.

[4] *Act. des Ap.*, II, 14.

[5] *Gal.*, II, 2.

[3] Il a paru bon à l'Esprit-Saint et à nous. *Act.*, XV, 28.

des vicaires et des successeurs, leur imposent les mains et leur transmettent ainsi les pouvoirs qu'ils tiennent eux-mêmes du Christ, en sorte que ceux-ci sont établis aussi pour régir l'Eglise de Dieu[1].

Le christianisme fait donc son entrée dans le monde, non pas comme une philosophie livrée à toutes les variations des opinions subjectives, aux humeurs et caprices de l'homme, non comme un système de conceptions déduites méthodiquement les unes des autres, non comme un ensemble de propositions et de démonstrations; mais il s'est présenté comme une vie nouvelle, dans laquelle l'homme doit entrer tout entier[2], comme un corps constitué qu'anime l'esprit du Christ, comme un royaume fermé dans lequel exclusivement abondent la lumière et la vie, hors duquel on est sous l'empire du mensonge et de la mort[3]. Dans ce royaume le Seigneur a lui-même établi les pasteurs et les docteurs pour la sanctification des fidèles et l'édification de son corps mystique[4], et ces pasteurs et docteurs, les fidèles leur doivent respect et obéissance[5]. Donc tout ce qui démontre la divinité du christianisme, démontre par là même la divinité de l'Eglise. Au caractère élevé de sa doctrine nous avons reconnu la divine mission de Jésus-Christ[6]. Mais la mission qu'il a donnée à son Eglise les pasteurs

[1] *Act.*, XX, 28.
[2] Voy. Ullmann, *Essence du christianisme*, Introd.
[3] *I Cor.*, V, 5.
[4] *Ephes.*, IV, 4, 12.
[5] *Hebr.*, XIII, 17.
[6] Cf. t. II, p. 137.

et docteurs qu'il lui a préposés, les promesses qu'il lui a faites, les pleins pouvoirs qu'il lui a légués, tout cela forme une partie assez considérable de cette doctrine. La rapidité prodigieuse avec laquelle le christianisme s'est propagé, conformément aux prophéties du Seigneur, a été pour nous une démonstration frappante de sa vérité, un signe évident qu'une providence toute spéciale est intervenue dans la marche des événements, qu'une puissance surhumaine accompagnait les Apôtres dans leurs courses à travers les peuples[1]. Mais c'est dans l'Eglise, par l'Eglise et en tant qu'Eglise que le christianisme s'est répandu ; c'est à l'Eglise que les promesses ont été faites, c'est à elle qu'elles ont été tenues.

Toujours debout au milieu de la tourmente incessante des siècles, invincible dans le combat qu'il soutient contre ses ennemis du dehors et du dedans, contre les puissances visibles et invisibles, contre le mensonge, le péché et la prévarication, le christianisme par sa conservation et sa durée nous révèle clairement la main invisible qui porte et soutient l'œuvre du Christ[2]. Mais c'est par l'Eglise que le christianisme a pu subir victorieusement l'épreuve des siècles, c'est à l'Eglise que le Seigneur a fait la promesse de demeurer perpétuellement et jusqu'à la fin au milieu d'elle, quoique invisiblement[3], et de ne jamais laisser prévaloir contre elle les portes de l'enfer[4]. La con-

[1] Cf. t. II, p. 379.
[2] Cf. t. II, p. 400.
[3] *Matth.*, XXVIII, 20.
[4] *Matth.*, XVI, 18.

fession glorieuse de tant de millions de martyrs depuis les apôtres tués par Néron [1] jusqu'aux missionnaires dont le sang coule encore aujourd'hui sous la hache des sauvages, est un témoignage rendu à Jésus-Christ; oui, mais c'est aussi un témoignage rendu à l'Eglise, mère de ces martyrs, qui les a envoyés, qui les a encouragés à mourir [2], qu'ils ont confessée en mourant et dans le sein de laquelle leurs ossements reposent. Le même Seigneur Jésus-Christ qui en appelle à ses actions miraculeuses pour qu'elles rendent témoignage de la mission qu'il a reçue de son Père [3], a promis aussi aux fidèles de leur faire voir dans l'Eglise les mêmes merveilles, sinon de plus grandes encore [4]. Les miracles que raconte l'histoire des Apôtres et qui signalèrent l'Evangile à son apparition comme l'œuvre de Dieu aux Juifs et aux païens [5], ces miracles n'ont-ils pas été opérés dans l'Eglise et par les chefs de l'Eglise pour être une confirmation divine de leur prédication et de la foi qu'ils annonçaient. Ces miracles démontrent la divinité du christianisme tel qu'il a été constitué et organisé, c'est-à-dire en tant qu'Eglise, ils prouvent donc la divinité de l'Eglise, dans laquelle et par laquelle ils ont été opérés [6].

Il est donc démontré jusqu'à l'évidence qu'il n'y a pas

[1] Cf. tom. II, p. 407.

[2] Cyprian., *Ep.* VI *et* X *ad martyr. et Confess.*

[3] Cf. t. II, p. 183.

[4] *Marc*, XVI, 17 ; *Joan.*, XIV, 12.

[5] *Act.*, II, 43; III, 6.

[6] Cf. tom. II, p. 410.

de christianisme sans l'Eglise, que le vrai christianisme ne trouve sa réalité que dans l'Eglise. « Où est l'Eglise, « là se trouve l'Esprit de Dieu ». Il y a donc un sens profond et une grande justesse d'expression dans la manière de parler habituelle qui dit *histoire de l'Eglise* pour marquer le développement du christianisme dans tout le cours de son existence[1].

Le christianisme est l'œuvre de Dieu, donc l'Eglise aussi est l'œuvre de Dieu. Tout ce qui dans le christianisme porte le caractère du divin, appartient à l'Eglise; l'essence du christianisme est l'essence de l'Eglise, la gloire du christianisme est la gloire de l'Eglise, la puissance et les effets du christianisme sont la puissance et les effets de l'Eglise, par le Christ qui l'a fondée, qui vit et agit en elle. C'est pourquoi *tant de chemins mènent à Rome* : toute vérité intéressant l'homme, toute grande pensée chrétienne, pourvu qu'on s'y attache fortement et qu'on la suive jusqu'au bout, conduit nécessairement l'esprit qui cherche jusqu'à cette Eglise qui porte dans son sein l'unité, la plénitude et la totalité de toutes les vérités religieuses et humaines. En elle réside le Christ, centre lumineux d'où émanent tous les rayons qui portent le jour dans les régions les plus reculées de la vie

[1] « Le christianisme visible, vivant et efficace, n'est pas autre chose que l'Eglise. L'Eglise est le corps de la vérité chrétienne, c'est en elle que celle-ci se fait reconnaître. C'est par l'Eglise que le christianisme entre dans l'histoire. Il faut qu'elle paraisse aux yeux, qu'elle entre dans la réalité par le fait de l'homme. Comme telle, elle est soumise dans ses membres aux égarements et aux maladies de tout genre. Mais elle porte en elle-même la vie du Saint-Esprit, et c'est pourquoi elle ne succombe jamais et triomphe de tous ses maux ». Radowitz, *Entretiens sur le présent*, p. 348.

naturelle et surnaturelle, et vers lequel tendent tous les êtres de toute l'énergie de leur essence, pour trouver en lui chacun sa perfection propre [1]. Donc qui attaque l'Eglise, attaque nécessairement le christianisme : le protestantisme, pendant les trois siècles de son histoire, en a fourni la preuve éclatante.

Sans l'Eglise donc, et en dehors d'elle, pas de véritable christianisme. Transportons-nous au temps où le dernier des Apôtres qui eût vécu avec le Seigneur venait de mourir ; et demandons-nous : où est maintenant l'Eglise de Jésus-Christ, où sont les pasteurs légitimes, où se trouvent la vraie doctrine et les sacrements? La réponse nous est donnée par cette parole du Seigneur : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre ; c'est pourquoi allez, enseignez tous les peuples et les baptisez ; enseignez-leur à garder fidèlement tout ce que je vous ai dit. Voici que je suis avec vous (qui enseignez, qui baptisez, qui gouvernez l'Eglise) tous les jours jusqu'à la fin du monde [2] ». Cela est indubitable, les Apôtres devaient avoir des successeurs dans le ministère et la prédication, dans le gouvernement de l'Eglise et la dispensation des sacrements, et ces successeurs doivent durer jusqu'à la fin du monde et parmi tous les peuples. En

[1] De là vient qu'il y a presque autant de motifs différents de conversion que de personnes qui se convertissent.

[2] *Matth.*, XXVIII, 20. L'expression être avec quelqu'un, à côté de quelqu'un, forme une locution familière à la sainte Ecriture (*Juges*, VI, 12, 16 ; *Ps.* XXII, 4) et qui marque une protection spéciale, irrésistible du Seigneur, et qui doit nécessairement assurer le succès de l'œuvre pour laquelle il a promis son assistance.

outre le Seigneur a positivement promis sa protection spéciale à ce corps immortel des docteurs, des prêtres et des pasteurs de son Eglise, en sorte que, le Christ étant avec eux, c'est bien la doctrine du Christ que leurs voix annoncent ; c'est bien la grâce du Christ qui coule par les canaux de leurs sacrements, c'est bien à Jésus-Christ qu'ils mènent ceux qui les suivent, et cela sans interruption, sans défaillance possible jusqu'à la fin du monde. Ce qui a été promis à l'Eglise, c'est un miracle, c'est l'action persistante et durable d'une assistance divine, extraordinaire. Mais celui à qui toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre, celui qui a si merveilleusement déjà accompli les promesses faites par lui dès le commencement du monde [1], peut bien aussi remplir cette dernière promesse, et assurément il voudra la remplir. Comme la Providence gouverne la nature, Jésus-Christ gouverne le monde surnaturel, le royaume de l'Eglise. Il se conclut de là qu'il n'est jamais permis à personne de se séparer de l'Eglise qui tient aux Apôtres et au Christ lui-même, par le triple lien de la doctrine, des sacrements et de la hiérarchie [2]. Qui s'en sépare, se trouve condamné par son propre jugement [3], car il a rompu les liens qui le rattachaient à Jésus-Christ et aux Apôtres [4]; et chaque fois que, récitant le symbole des Apôtres, conservé par toutes les confessions, il dit : *Je crois en la sainte Eglise catholique*

[1] Cf. t. II, p. 381.

[2] *Vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum.*

[3] *Tit.*, III, 10, 11.

[4] Cf. *Jud.*, XVII, 18, 19.

et apostolique, il repète la sentence de sa propre condamnation.

Ces séparations, ces hérésies, le Seigneur ne les a pas épargnées à son Eglise ; il les a même prédites [1]. L'Apôtre va jusqu'à dire *qu'il est nécessaire* [2] *qu'il y ait des hérésies*. Par ce moyen l'Eglise est en tout semblable à son Seigneur, à son divin maître et modèle qui vit à jamais en elle, et qui est pour beaucoup une pierre d'achoppement et un signe de contradiction [3]. Mais les hérésies n'ôtent rien à la certitude que l'Eglise a « d'être seule la vraie « Eglise du Seigneur, indestructible et capable de résister « au monde conjuré contre elle et de voir tomber épui-« sées devant elle infailliblement toutes les hérésies [4] ».

Le seul fait de la séparation est un stigmate que nulle hérésie ne peut effacer de son front, stigmate accusateur qui lui montre comme premier jour de son existence celui où un seul homme eut l'audace de s'opposer à toute l'Eglise, où la partie se souleva contre le tout, où le rameau se sépara de l'arbre, et le membre du corps auquel il appartenait auparavant [5]. Le nom même que porte une hérésie lui rappelle sans cesse son auteur qui n'est pas le

[1] *Matth.*, XVIII, 7.

[2] *I Cor.*, XI, 18,19.

[3] *Luc*, II, 34, 35.

[4] Paroles de l'évêque Alexandre d'Alexandrie (*Ep. ad Alexandr., Constantinop.*, c. 13. Migne. Tom. XVIII, p. 549 et seqq.). Commencement du IVe siècle.

[5] Sa doctrine est une doctrine privée (ἰδία δόξα), dit Hégésippe dans Eusèbe (*H. E.*, IV, 22), qui s'oppose à la doctrine universelle.

Christ; mais un pur homme et non l'Homme-Dieu[1]. « Marcion et Valentin », dit Tertullien[2], « ont paru au temps « de l'empereur Antonin ; auparavant on ne les connais« sait point ». Ce que Tertullien dit de ceux-là s'applique à tous ceux qui, dans le cours des siècles, dès le commencement se sont séparés de l'Eglise : Gnostiques, Ariens, Pélagiens, Manichéens[3]; aucune hérésie, si ancienne qu'elle soit, n'est en état de faire disparaître cette marque qui la condamne, non plus que de justifier sa séparation.

C'est ainsi que déjà les Samaritains ne pouvaient jusqu'au jour du Messie se justifier d'avoir brisé l'unité du peuple de Dieu[4]. Le péché souille donc le berceau de toute hérésie, et il n'y a pas de séparation qui ne soit une semence féconde de nouvelles divisions; toute secte enfante nécessairement des sectes nouvelles. « En effet », dit Tertullien[5], « tout Valentinien peut faire ce qu'a fait « Valentin, et tout Marcionite, faire ce qu'a fait Marcion ». « En combien de morceaux se sont brisés ceux qui se « sont séparés de l'unité de l'Eglise », dit saint Augustin en parlant des hérétiques de son temps[6]. Ce que saint Augustin disait à Julien, chef des Pélagiens, l'Eglise

[1] *Humanam conantur ecclesiam facere.* Cyprian., *Ep.* LII *ad Antonian.*

[2] *Præscript.*, c. 30. « Que leurs établissements humains sont de beaucoup postérieurs à l'Eglise catholique, c'est ce qui n'a pas besoin d'une longue démonstration », dit Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 16).

[3] Cf. Clem. Alexand., *l. c.*

[4] *Joan.*, IV, 22.

[5] *Præscript.*, c. 42.

[6] *Serm.* IV, 32.

continue de le dire à chaque hérésie : « Revenez à nous, « vos ancêtres n'avaient pas la foi que vous enseignez « aujourd'hui, vous êtes sortis d'une Eglise qui enseigne « le contraire de ce que vous enseignez maintenant [1] ». « Vous avez tous cru autrefois », dit Tertullien [2], « ce « que nous croyons ».

Une opinion qui contredit l'enseignement de l'Eglise est déjà comme telle et par là même convaincue d'erreur. Les Apôtres ont légué à l'Eglise leur foi ; c'est donc un critérium de vérité que d'être d'accord avec l'Eglise [3]; il n'est pas besoin d'une démonstration plus longue ni d'une discussion avec les hérétiques. La vérité a-t-elle attendu pour paraître que les hérétiques soient venus ? « Alors, avant qu'ils fussent venus, il n'y avait point « d'Evangile, point de foi, le baptême ne servait de rien, « non plus que les œuvres de foi et les souffrances des « martyrs , demande Tertullien [4]. Est-il donc vrai- « semblable que tous aient erré et que tous se soient

[1] August., *Op. imperf.*, IV, 10.

[2] *Præscript.*, c. 30-34. *Novelli estis, posteri estis, hesterni estis.* (C. Prax., c. 2.) *Id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem falsum, quod sit posterius immissum.* (C. Marcion, IV, 5.) Cf. c. 5, 19 : *Constat id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, id ab initio, quod ab Apostolis.* — Cf. Iren., *Adv. Hæres.*, V, 90 : *Omnes enim ii (hæretici) valde posteriores sunt, quam Episcopi quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias.*

[3] Tertullian., *Præscript.*, c. 20, 21. Cf. Clement., *Strom.*, VII, 16. — *Ces représentants cachés de la vraie Eglise avant la Réforme,* auxquels on a de nouveau recours, n'offrent pas un subterfuge heureux. S'ils étaient en communion avec l'Eglise, alors ils lui appartenaient, si non, alors qu'on nous les montre ; qu'on nous dise donc qui, quand et où ils étaient ?

[4] *Loc. cit.*, c. 29.

« réunis dans la même erreur? Non, ce qui se trouve le « même parmi un très-grand nombre n'est point erreur, « mais tradition. Qu'on ose donc soutenir qu'ils ont erré « ceux qui ont transmis la foi! et que l'erreur a régné « jusqu'à ce qu'elle ait été détruite par l'hérésie. La vé- « rité attendait donc que les Marcionites et les Valentins « vinssent la révéler! Quelle absurdité de prétendre que « l'hérésie soit antérieure à la véritable doctrine qui nous « a annoncé qu'il y aurait des hérésies, et qui nous aver- « tit de les éviter. C'est à l'Eglise, dépositaire de cette « doctrine, qu'il est dit, ou plutôt c'est cette doctrine « même qui dit à l'Eglise : Si un ange vient du ciel vous « annoncer un autre Evangile que celui que je vous ai « annoncé, qu'il soit anathème [1] ». « S'il existait déjà une « Eglise avant Donat », dit saint Augustin [2], « si l'héritage « du Christ ne s'était point perdu, le plus sûr est de per- « sévérer dans la doctrine et la pratique de cette Eglise. « Que s'il n'existait pas d'Eglise alors, d'où vient donc « Donat? de quel pays sort-il? de quel ciel est-il tombé? » Saint Cyprien refuse même de prendre connaissance des erreurs de Novatien, dès qu'il sait qu'il n'est point d'accord avec l'Eglise [3]; « car, dit-il, il sera ce qu'il voudra, mais il « n'est pas chrétien, puisqu'il n'est point dans l'Eglise du « Christ. Ils ne gagnent rien à citer des textes de la Bible « pour justifier leur apostasie, car l'Ecriture appartient

[1] Tertullian., *l. c.*, c. 26.

[2] *De Baptism. Contr. Donat.*, III, 2; *C. Crescen.*, II, 35.

[3] *Ep.* LII *ad Antonian.* — *Pastor haberi quomodo potest, qui nemini succedens et a se ipso incipiens alienus fit et profanus?* Id., *ad Magn.*

« non pas à eux, mais à l'Eglise qui a reçu, avec le dépôt « de l'Ecriture, l'esprit de l'Ecriture dont ils ne font, eux, « qu'abuser et qu'ils dénaturent [1] ».

L'Eglise, dit Clément d'Alexandrie [2], existe avant toute secte, elle est en possession de la vérité. Elle n'a pas besoin de preuve contre l'hérésie, sa preuve suffisante c'est qu'elle existe; la parole du Seigneur est toujours vivante parmi ses disciples, et la vraie doctrine du Christ est un trésor public dont le dépôt s'est fait de la main à la main devant de nombreux témoins [3], c'est-à-dire devant toute l'Eglise et dans un lieu public ; et ce trésor, l'Eglise ne cesse d'en tirer , fidèle dispensatrice , *l'ancien et le nouveau*. C'est pourquoi l'Eglise ne dispute point comme les hérétiques qui tiennent école de disputes[4]; ayant conscience de la divinité de sa doctrine, elle se contente de l'exposer. La foi qui dure sans défaillance et vit dans l'Eglise, conservée par la présence de Jésus-Christ au milieu d'elle et gravée dans les cœurs des fidèles par le doigt du Saint-Esprit, voilà la règle et la mesure de la vérité par laquelle elle surmonte l'hérésie. Et à l'exemple de l'Apôtre, l'Eglise dit à tout homme qui se soulève contre sa

[1] Tertullian., *Præscript.*, c. 20, 36-38. *Quos sine scriptura probamus ad scripturam non pertinere.* — Les hérétiques interpolent l'Ecriture (Tertullian., *C. Marcion*, IV, 3. Iren., *Adv. Hæres.*, III, 12), ils l'admettent ou la rejettent suivant leur caprice et leur bon plaisir. (August., *C. Faust.*, XXXII, 8. *De Utilit. cred.*, c. 7. Cf. Clement. Alexand., *Strom.*, VII, p. 757.

[2] *Loc. cit.*, VII, p. 764 : « L'ancienne Eglise catholique est vraiment l'Eglise originelle, de laquelle les sectes sont sorties en innovant ».

[3] *II Tim.*, II, 2. Cf. Joan. Chrysost., *in hoc loco.*

[4] Clem. Alexand., *l. c.*, 15.

doctrine: Est-ce de vous qu'est sortie la parole de Dieu [1]? En effet, le principe que le pape saint Etienne opposait aux opinions erronées des Africains: *Il ne faut rien faire en dehors de ce qui est traditionnel*, ce principe était dès le commencement et est encore la seule voie royale [2] par laquelle l'Eglise triomphe de toutes les hérésies.

« Une remarque frappante », dit avec raison Mœlher [3], « c'est que tous les sectaires reconnaissent que l'Eglise « catholique, en proscrivant les hérésies précédentes, a été « l'infaillible interprète de la vérité ; ils aiment à sous- « crire aux jugements qu'elle a portés contre leurs de- « vanciers, mais ils ne veulent pas reconnaître les prin- « cipes qui ont dicté ses définitions. Une doctrine ainsi « formee et toujours si exactement définie eût-elle été « possible sans l'idée que l'Eglise a d'elle-même et en « dehors de sa constitution actuelle ? » Les raisons alléguées par les hérétiques pour justifier leur sortie de l'Eglise furent toujours les mêmes dans toutes les sectes, malgré les différences doctrinales. « Ce qui règne dans « l'Eglise », disait Julien d'Eclane, chef des Pélagiens, « c'est la déraison et la folie ; il n'y a plus là de place « pour la vérité ; l'Eglise n'a plus aujourd'hui pour elle

[1] *I Cor.*, XIV, 36.

[2] Clem. Alexand., *l. c.*, IV, 15.

[3] *Symbolique*, § 39. Cf. Iren., *l. c.*, III, 24.
Lorsque Hase (*Polémique*, p. 4) fait consister la différence entre le catholicisme et le protestantisme en ce que celui-là affirme l'identité du christianisme avec le corps hiérarchiquement constitué de l'Eglise romaine, il dit une chose qui n'est pas exacte. Nous affirmons que le christianisme, le royaume de Dieu, l'Eglise idéale et invisible est dans l'Eglise réelle,

« que les femmes et les artisans, l'écume de la société[1] ». Langage tenu également par les Donatistes, tenu par Calvin[2]. Tous les hérétiques ont reproché à l'Eglise ce qu'ils ont appelé la contradiction évidente de sa doctrine et de son culte avec l'Ecriture sainte[3]. Ce ne sont là que des prétextes. La cause véritable de la séparation est tout autre et nous la trouvons déjà exprimée dans l'Ecriture[4].

Ajoutons une quatrième proposition : *Sans l'Eglise, pas de foi*, mais seulement des doutes et des opinions individuelles. Or, la foi est le fondement, la racine de la justification, sans laquelle il est impossible de plaire à

extérieure, visible et historique, mais nous ne prétendons pas que l'Eglise idéale, invisible forme une seule et même chose avec l'Eglise réelle et visible. Celle-ci doit tendre à s'élever jusqu'à celle-là en se purifiant de plus en plus. Voilà pourquoi le Seigneur souffre que les imparfaits et les pécheurs en fassent partie jusqu'à la séparation définitive qui aura lieu après la moisson. — Kahnis (*Dogm. luther.*, II, p. 621) risque aussi l'assertion que, d'après la manière de voir dominante au moyen âge, l'essence de l'Eglise consistait dans l'organisme extérieur et visible, cependant il avoue (p. 622), que le protestantisme a trop fait abstraction du corps de l'Eglise.

[1] Augustin., *Op. imperf.*, I, 12.

[2] Institut., IV, 2.

[3] Tertull., *l. c.*, c. 17-19.

[4] Ce sont « des hommes épris d'eux-mêmes » (*II Tim.*, III, 2), « qui n'ont d'autre souci que de se nourrir eux-mêmes » (Jud. 12). « Ils veulent s'élever au-dessus des autres », dit Clément d'Alexandrie (*l. c.*, IV, 15), « ils s'écartent du chemin de la vérité. La pure doctrine les éblouit, il leur faut une doctrine pour eux, (αἵρεσις), ils veulent changer la foi des ancêtres et y apporter quelque chose de plus exquis ». « Leur force », dit saint Grégoire de Nazianze, « consiste dans notre faiblesse ». *Orat.* XVIII, p. 286. Cf. *Orat.* XXIII, p. 422. Les hérésies, selon Origène (*C. Cels.*, III, 12) sont des altérations du christianisme, des monstres nés de l'amour-propre. Tertullian., *Præscript.*, c. 40, 41.

Dieu, la foi à tout ce que le Christ a enseigné, exempte de nouveauté et pure de toute doctrine étrangère[1]. Mais l'idée d'une foi divine implique la soumission absolue de notre intelligence à une autorité divine, infaillible, excluant le moindre doute et formant la raison et le motif de notre foi. Or, cette autorité est et ne peut être que dans l'Eglise, à laquelle le Christ a transmis la charge d'enseigner à sa place[2], laissé ses promesses[3], annoncé et envoyé le Saint-Esprit[4], et renvoyé les fidèles[5]. Et où trouver une autorité enseignante à qui vous puissiez vous livrer en toute confiance et sans craindre l'erreur ni le mensonge ?

Dans l'Ecriture sainte[6], répondent les protestants; c'est elle qui est la norme, la source, la règle unique en matière de foi, et qui seule peut l'être, parce qu'elle est la pure parole de Dieu, témoignage infaillible de la vérité éternelle[7]. Il y a donc un christianisme sans Eglise, une foi sans ministre enseignant, et qui s'appuie sur la seule Ecriture.

[1] *Hebr.*, II, 6 ; *Rom.*, XVI, 17 ; *Gal.*, I, 6, 7 ; *Tit.*, III, 10.

[2] Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. *Joan.*, XX, 21.

[3] *Matth.*, XXVIII, 20.

[4] *Joan.*, XVI, 13 ; XVI, 7 ; XV, 26.

[5] Que celui qui n'écoute pas l'Eglise vous soit comme un païen et un publicain. *Matth.*, XVIII, 16, 17.

[6] *Sed ipsi de Scripturis agunt,* dit Tertullien en parlant des anciens sectaires, *et de Scripturis suadent. Scripturas obtendunt, et hać sua audacia statim quosdam movent ; in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Tertullian., *l. c.*, c. 15.

[7] F. C. *De compend. doctrin. form.*, p. 570 : *Credimus unicam*

Cela est spécieux, mais avec un peu d'attention l'on s'aperçoit bien qu'il n'y a là qu'une fausse apparence. Avant tout une chose doit nous frapper, c'est que les protestants ont été les premiers à revendiquer l'autorité exclusive de la Bible, contrairement à toute l'antiquité ecclésiastique et même aux premières sectes hérétiques[1]. « Cette opinion », dit Mœlher[2], « s'exprime souvent de la « manière la plus naïve ; le lecteur de la sainte Ecriture « s'y laisse facilement prendre par irréflexion; il admet « cela du premier coup et avec une candeur d'enfant ».

Cependant tout n'est pas résolu par là. A peine le mot de Bible est-il prononcé, qu'aussitôt une question se présente, qui renverse et anéantit tout le système, cette question, la voici : Vous avez donc une bible? et d'où vous vient cette bible ? Est-il bien certain que ce livre, qui porte le nom de sainte Ecriture, soit réellement la sainte Ecriture écrite par les Apôtres sous l'inspiration du Saint-Esprit ? Et s'il en est ainsi, comment savez-vous si elle contient toute la doctrine de Jésus-Christ? Et en supposant que cela soit, comment savez-vous que la sainte Ecriture est entière et non falsifiée ? Et supposé cela encore, qui vous donne la certitude que le sens que vous trouvez dans la bible est bien le sens de la Bible? Vous

regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores æstimari et judicari oporteat, nullam omnino esse, quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti. (*Art. Smalcald.*, p. 308.) Luther, Œuv., XVI, 2630; XXII, 2001. — D'autre part, *Concil. Trident.*, sess. IV, Decret. *de can. script.*

[1] « Le protestantisme présente plus résolument qu'on ne l'avait jamais fait l'Ecriture comme l'unique règle de la parole de Dieu ». Luthardt, *Compendium de Dogmatique*, p. 224.

[2] *Op. cit.* supr., p. 300.

interrogez la Bible, mais la Bible est une lettre morte; seule, elle n'a pas de réponse à vous donner, elle a besoin d'une parole orale et vivante qui lui donne l'âme et la vie. Entendons là-dessus une autorité non suspecte.

Platon[1] fait ainsi parler Socrate : « Des écrits ne donnent point la sagesse, ils n'en contiennent que l'ombre. « Quand des disciples auront appris beaucoup de choses « sans maître, ils croiront être bien savants, et ne seront « que des ignorants pour la plupart et de faux sages insupportables dans le commerce de la vie. Ainsi celui qui « pense transmettre un art en le mettant par écrit dans un « livre, aussi bien que celui qui croit à son tour l'y puiser, comme si ces caractères pouvaient lui donner quelque instruction claire et solide, montre vraiment trop « de simplicité. Il se trompe gravement, s'il pense qu'un « écrit puisse être quelque chose de plus qu'un moyen de « réveiller les souvenirs de celui qui connaît déjà le sujet « qui y est traité. Une fois écrit un livre circule de main « en main, passant de ceux qui entendent la matière à

[1] *Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est : Quibus competat fides ipsa? Cujus sunt scripturæ? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani?* Tertull., *Præscript.*, c. 19.

Dans son livre des *Prescriptions* Tertullien oppose aux hérétiques les propositions suivantes :

1° Les Eglises fondées par les Apôtres (surtout l'Eglise romaine) conservent les traditions orales des vérités qui leur ont été enseignées.

2° Cette tradition promulguée par l'Eglise est une règle pour séparer la vérité de l'erreur.

3° C'est d'après cette tradition qu'il faut interpréter l'Ecriture.

4° L'Ecriture comme telle, son authenticité, son intégrité ne sont dignes de foi que par l'enseignement ecclésiastique.

« ceux pour qui l'ouvrage n'a pas été fait, et ne sachant « avec qui il faut parler, avec qui il faut se taire. Le sens « contenu dans les mots est torturé et altéré sans qu'il « y ait de sa faute, il ne peut se secourir lui-même ni se « défendre, et il a toujours besoin du secours de son au- « teur. Bien différent est un autre discours, écrit avec les « caractères de la science dans l'âme de celui qui étudie, « pouvant se défendre lui-même, et sachant parler et se « taire quand il faut. — *Phœd.* Tu parles du discours vi- « vant et animé, qui réside dans l'âme en possession de « la science, et dont le discours écrit n'est qu'un vain simu- « lacre. — *Socrate.* C'est cela même [1] ».

Vous interrogez votre Eglise ; mais l'Eglise protestante

[1] « Les hérétiques », dit Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 16), après saint Pierre (*II Petr.*, III, 16), « n'admettent pas tous les écrits des prophètes, ni tout entiers; ils cherchent des passages équivoques ou obscurs qu'ils tordent dans leur sens, épluchant tous les mots sans égard pour le sens ».

« L'hérésie », dit aussi Tertullien (*Præscript.*, c. 17, 18), « rejette certains livres des Ecritures, et ceux qu'elle reçoit comme canoniques, elle ne les reçoit pas entiers; elle les altère, et parce qu'elle en retranche, et parce qu'elle y ajoute, pour les plier à son système. Ceux qu'elle reçoit entiers, elle les pervertit encore par les interprétations qu'elle imagine. L'audacieux novateur n'a garde de reconnaître ce qui le confond ; mais il cite avec affectation tout ce qu'il a falsifié, et les passages obscurs dont il abuse. Si versé que vous soyez dans la science de l'Ecriture, qu'espérez-vous gagner par la dispute? Tout ce que vous avancerez, il le niera opiniâtrément, tandis qu'il soutiendra tout ce que vous nierez : d'une pareille conférence, vous ne remporterez que beaucoup de fatigue et d'indignation. Celui pour qui vous vous étiez engagé dans cette discussion des Ecritures, et dont vous prétendiez dissiper les doutes, se tournera-t-il du côté de l'erreur ou de la vérité ? Surpris que vous n'ayez eu aucun avantage marqué, que de part et d'autre on ait nié et affirmé également, et qu'on soit resté au même point où l'on en était, il vous quittera peut-être encore plus indécis qu'auparavant, sans pouvoir juger où est l'hérésie.

vous renvoie, sans vous répondre [1], à la Bible. Que dis-je? l'Eglise tout entière peut se tromper selon vous, comme de fait elle s'est trompée, ainsi que vous le prétendez, jusqu'à ceux que vous nommez les réformateurs [2].

Ainsi donc le dogme fondamental du protestantisme implique en soi toute une série d'impossibilités et de contradictions [3]. Le sol sur lequel il a entrepris de construire est essentiellement mouvant, il ne peut même asseoir solidement la première pierre du fondement qui devrait porter tout le reste. En révolte contre l'enseignement ecclésiastique, les réformateurs en appellent à l'Ecriture ; mais ils oublient que la sainte Ecriture comme telle, c'est-à-dire comme ensemble de livres divinement inspirés, ne trouve son infaillible garantie que dans la conscience vivante et le témoignage constant de l'Eglise, du sein de laquelle elle est sortie, dans laquelle et pour laquelle elle a été écrite ; que l'Ecriture n'a d'autorité que par les Apôtres et les chefs de l'Eglise elle-même; en un mot que l'Eglise est antérieure à l'Ecriture, qu'en nous donnant l'Ecriture elle nous en fait en même temps connaître le divin caractère et le sens [4]. Sans

[1] L'inspiration est supposée évidente par elle-même! Luthardt, *op. cit.*

[2] *Invaluit perniciosissimus error, Scripturæ tantum inesse momenti, quantum illi Ecclesiæ suffragio conceditur ; ac si vero æterna inviolabilisque Dei veritas hominum arbitrio niteretur.* Calvin., *Institut.*, I, 7, 1.

[3] « Tout ce que les écrivains bibliques disent, remarque l'auteur des Lettres sur le rationalisme (p. 80), nous devons le croire par la raison qu'ils étaient inspirés; qu'ils aient été inspirés, nous devons le croire aussi parce qu'ils le disent ».

[4] *Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum*

l'Eglise, pas d'inspiration certaine, ni de canon des Ecritures ; sans inspiration certaine, pas de parole de Dieu ; sans parole de Dieu, pas d'autorité infaillible ; sans autorité infaillible, pas de foi ; sans foi, pas de christianisme [1].

Ainsi le dogme fondamental du protestantisme, la croyance à la Bible comme parole de Dieu, ne s'appuie sur rien, il flotte positivement en l'air. C'est ce que Strauss a fort bien vu lorsqu'il dit : « Du moment que le « témoignage de l'Eglise, comme témoignage purement « humain, ne suffisait plus pour faire croire à l'Ecriture « comme parole de Dieu, il en résultait pour le protes-

disputandum est : Quibus competat fides ipsa ? Cujus sint scripturæ ? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani ? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinæ et fidei christianæ, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. (Tertullian., *l. c.*, c. 19.)

[1] L'inspiration des saints livres, fait purement interne et qui se passe dans le secret de l'âme des écrivains sacrés, est tout à fait inaccessible à l'observation. L'inspiration ne saurait donc être certifiée par un témoignage humain. La critique scientifique est seulement en état de constater et de démontrer que tels livres ont toujours été tenus pour inspirés dès le commencement. Mais une foi humaine n'est pas la foi divine. Si ces livres sont réellement inspirés, et si nous pouvons les considérer comme tels par une foi infaillible et divine, Dieu seul peut nous le révéler et l'Eglise nous l'enseigner sur le fondement de la tradition.

L'ancien protestantisme en convient lui-même : Quenstedt (*Theolog. didact. polem.*, I, p. 98) : *Motiva illa non faciunt scripturæ divinitatem infallibilem, i. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam.* Déjà Calvin (*Instit.*, L, 7-4) défend d'appuyer la foi à l'Ecriture sur le sable mouvant des raisonnements humains. Par là la tradition est prise comme règle de foi indépendante à côté de l'Ecriture et même avant elle. Il y a des traditions dogmatiques telles que la formule du baptême, le baptême des enfants, la validité du baptême chez les hérétiques, la substitution du dimanche au sabbat etc., que les protestants admettent avec les catholiques, sans qu'ils puissent alléguer d'autre raison que la tradition elle-même.

« tantisme une difficulté qui parut d'abord sans impor-
« tance, mais qui depuis un siècle apparaît comme un vice
« de constitution assez grave pour mettre en danger l'exis-
« tence de cet établissement. C'est en effet une tout autre
« difficulté de démontrer la divinité d'un livre, que de
« démontrer celle d'une institution comme l'Eglise.
« Celle-ci se démontre elle-même : qu'est-ce que l'Eglise?
« L'ensemble des membres qui la composent; et les
« membres de l'Eglise ne le sont que par la supposition
« de la divinité de l'Eglise. Les fidèles n'adhèrent pas à
« l'Ecriture par le même rapport d'immanence qu'à
« l'Eglise; l'Ecriture n'est pas un organisme vivant
« qui contienne en soi les sujets, sans pouvoir s'en sépa-
« rer; à l'égard de l'Ecriture ceux qui y croient sont
« comme des sujets à l'égard d'un objet qui leur a été
« communiqué. Il est vrai que cette communication se
« fait aussi chez les protestants par la voie de l'éducation,
« et qu'elle constitue comme l'esprit de l'Eglise. Mais
« autant cette communication est dans l'esprit du ca-
« tholicisme, autant elle est en contradiction avec la
« nature même du protestantisme. Le protestant doit, s'il
« est conséquent, rompre ce lien de l'éducation, secouer
« le joug de l'autorité ecclésiastique et se poser comme
« sujet indépendant en face de la Bible, afin de devenir
« certain par lui-même de sa divinité. Mais ces motifs
« tirés des miracles, de l'excellence de la doctrine, et
« encore plus de l'âge et de l'authenticité des écrits, de
« la véracité des auteurs etc., ne peuvent, de l'avis même
« des anciens théologiens, produire qu'une certaine pro-
« babilité; sans compter que d'après ce système de
« preuve, c'est à la raison humaine qu'il appartient de

« prononcer en dernier ressort, sur l'Ecriture. Où donc « assoirons-nous notre croyance en la sainte Ecriture, « si nous ne pouvons nous en fier ni à l'Eglise ni à la « raison [1] ? »

Les Réformateurs cependant croyaient avoir trouvé une réponse à cette difficulté. « Lorsque les Papistes », disait Calvin [2], « nous demandent d'où nous vient la cer« titude que l'Ecriture est la parole de Dieu, puisque « nous rejetons le témoignage de l'Eglise, c'est comme si « on demandait : Comment nous pouvons distinguer la « lumière des ténèbres, le blanc du noir, le doux de « l'amer. Car nous avons le sentiment de la vérité de la « sainte Ecriture, non moins vif que celui de la couleur « blanche ou noire, que celui de la douceur ou de l'a« mertume ». — « Comme si », répond Strauss [3], « on « n'instituait pas ainsi un critérium éminemment subjec« tif et vacillant, fait pour ouvrir la porte au plus sauvage « fanatisme; comme si encore la décision dernière n'était « pas remise par là à chaque homme en particulier, « puisque ce sentiment que l'on fait juge de tout appar« tient à la nature humaine ! »

Non, répond le protestantisme, ce sentiment n'est ni subjectif ni humain : c'est la voix de l'Esprit-Saint qui

[1] « Par malheur », dit Lessing, la certitude de l'inspiration et de l'infaillibilité des écrivains sacrés n'est qu'une certitude historique : c'est là ce fossé large et fangeux que je ne puis franchir, quoique j'aie souvent et sérieusement tenté de sauter par dessus ». (Œuv., t. v, p. 83. Berlin, 1825.) Cf. Notes additionnelles du XVII[e] chapitre.

[2] *Loc. cit.*, XVII, 2.

[3] *Glaubenslehre*, p. 134.

parle intérieurement à notre esprit et qui témoigne de la divinité de l'Ecriture [1].

« Le système protestant », continue Strauss, « semble « avoir enfin trouvé là un point où il lui sera possible de « prendre pied avec une certitude absolue, tout en res- « tant également indépendant et du témoignage univer- « sel de l'Eglise, et du jugement subjectif de chaque par- « ticulier. Mais cette position n'est pas tenable ; et, en vou- « lant s'y placer, le protestantisme glisse inévitablement à « droite ou à gauche et perd son équilibre irrévocable- « ment. Ou bien il glisse au fanatisme ; car du moment « que c'est par une révélation intérieure que l'Ecriture « est d'abord reconnue divine, ce n'est plus l'Ecriture, « mais la science intime du Saint-Esprit qui décide en « dernier ressort [2]. Dès lors, voilà le subjectivisme le

[1] Calvin (*Institut., l. c.*, IV) : *Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur aut vacillent : altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis vel conjecturis petenda est hæc persuasio, nempe ab arcano testimonio Spiritus. Idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat*, etc.

Cf. Quenstadt, *l. c.*, p. 97. — *Quisquis pro se salutis rationem habens... judex liberrimus est omnium, intus a Deo solo doctus.* (Luther. *De institut. ministr. eccles.* Œuv., tom. II, p. 584.

Pour ne pas gêner l'action du Saint-Esprit par la science, Carlostadt avait déclaré la guerre à toutes les sciences humaines, pour se fixer sur le sens de l'Ecriture il allait consulter les ouvriers dans leurs ateliers. Mélanchthon allait s'instruire chez un boulanger. On n'avait plus besoin évidemment d'Eglise ni de sacrement pour s'éclairer.

[2] C'est ainsi que l'entendaient les Quakers ; l'Esprit, lumière intérieure, était pour eux la règle de la foi. Barclaii, *Apolog. theol. vere christian.* p. 49. En rejetant les sacrements et l'enseignement de l'Eglise, ils n'ont fait que tirer une conséquence contenue dans les prémisses posées par les réformateurs.

« plus absolu élevé à la dignité de premier principe [1].
« Ou bien, ce qui est encore plus dangereux, le système
« protestant dévie au rationalisme. Car si c'est le témoi-
« gnage intérieurement perçu de l'Esprit, qui me rend
« certain de la divinité de l'Ecriture, il ne faut qu'une
« très-légère réflexion pour faire surgir une question
« nouvelle : Qui me répond que ce sentiment, cette per-
« ception est produite en moi par le Saint-Esprit [2] ? Ainsi
« l'abîme reste béant entre le divin et l'humain. Il ne
« sert de rien, entre l'Ecriture et l'esprit humain, d'in-
« troduire l'Esprit divin pour témoigner dans celui-ci en
« faveur de celle-là ; car qui est-ce qui témoignera de la
« divinité de ce témoignage ? — Là est le talon d'Achille
« du système protestant [3] ».

En effet, il n'y a pas de faux système qui ait donné un plus cruel démenti à ses auteurs, que le système protes-

[1] Ce même témoignage intérieur, a dit Reimarus (*Fragmente*. Berlin, 1784, p. 118), que le chrétien dit sentir pour la Bible, parlera chez le Turc pour le Coran, preuve qu'il n'y a là qu'un préjugé général que chacun a sucé avec le lait de sa mère !

Michaelis (*Dogmatique*, p. 92) déclare n'avoir jamais dans sa vie entendu ce témoignage du Saint-Esprit. — Chez Reinhard, Semler, etc., ce témoignage n'est plus que le sentiment de la satisfaction religieuse et morale. — Holzmann (*Canon et Tradition.*, 1859, p. 164) cherche à réunir ensemble le témoignage du Saint-Esprit avec la tradition historique. Mais qui possède le premier peut se passer de l'autre. Et que faire en cas de conflit entre l'un et l'autre? Ce n'est que dans l'Eglise que les deux forment un tout organique.

[2] Selon Hollazius (Luthardt, *op. cit.* sup., p. 229) nous reconnaissons *ab effectu, qui est divinus et salutaris, Spiritum interius testantem esse divinum.*

[3] Que la foi, comme toute connaissance surnaturelle, ne vient à se former en nous que par l'inspiration du Saint-Esprit, c'est un dogme fondamental de la religion catholique.

tant avec son postulat, *la Bible seule*. Le protestantisme se flattait de garder la Bible après avoir rejeté l'Eglise, mais il a perdu la Bible en même temps que l'Eglise. Le rejet absolu de tous les livres de la sainte Ecriture les uns après les autres, depuis Luther qui qualifiait l'épître de saint Jacques de *vraie épître de paille,* parce qu'il n'y *trouvait rien d'évangélique*, jusqu'à Strauss et aux autres protestants de *la haute critique*, dont la dévorante activité n'a rien laissé dans la Bible, excepté la couverture du livre; telle est la conséquence logique du fameux principe : la Bible, rien que la Bible [1].

Mais ce n'est pas tout. Oublions un instant ce que nous venons de dire; admettons que le protestant possède la Bible comme parole infaillible de Dieu. Il lui sera toujours impossible de parvenir à la foi. Oui, la Bible est la parole de Dieu, mais elle l'est en elle-même; la parole écrite a besoin d'être communiquée de bouche, pour devenir la parole de Dieu pour nous c'est-à-dire qu'elle a besoin d'interprétation [2].

Que cette illumination intérieure se produise immédiatement en chacun sans aucun commerce avec l'Eglise, dans laquelle vit l'Esprit, indépendamment de la prédication et des sacrements, c'est une des erreurs du protestantisme.

[1] Pour les autres livres de la Bible qui ont été pareillement condamnés et rejetés, comme le Pentateuque, l'Epître aux Hébreux, l'Apocalypse, etc., voir Alzog, *Hist. de l'Eglise*, 6e édit., p. 715. Luther juge non-seulement du sens, mais de la canonicité même des livres saints d'après son principe fondamental, la justification par la foi seule. (Cf. Heppe, *La dogmatique du protestantisme au XVIe siècle*, I, 219). Ainsi chez lui, ce n'est pas la foi qui s'accommode à l'Ecriture, mais l'Ecriture qui se plie à la foi préconçue du novateur. Cf. Schwartz, *Histoire de la théologie moderne*, p. 505.

[2] *Quis erit judex*, dit Mélanchthon (*Loc. theol.*), *quando de*

On riposte en disant que la sainte Ecriture s'interprète d'elle-même. « Si l'on vous attaque », dit Luther, « et « que l'on vous objecte que l'Ecriture est obscure, ré- « pondez que c'est faux, et qu'il n'y a pas sur la terre de « livre plus clairement écrit, parce que c'est la sainte « Ecriture [1] ».

« Dire que l'Ecriture s'interprète d'elle-même », réplique Strauss, « ce n'est là qu'une manière de parler « impropre... Le principe actif en cette affaire n'est autre

scripturæ sententia dissentio oritur? Respondeo ipsum Verbum Dei est judex!! Ici se trouvent entièrement confondues deux questions : Où est le dépôt de la vérité et comment la puis-je connaître avec certitude.

[1] Ailleurs il dit encore (*Œuvr.*, III, p. 2042) : « Le propre de l'Ecriture c'est de s'expliquer elle-même et d'éclaircir facilement tel passage par un ou plusieurs autres ». Cf. *Apolog. confess. Aug.*, XIII, 60. *Conf. Helv.*, II, 2. Il s'ensuit que l'intelligence n'est déjà plus immédiate. Sur la fin de sa vie, après beaucoup d'amères expériences au sujet des sacramentaires, il écrivait : « Nul ne peut comprendre les poésies pastorales de Virgile, à moins qu'il n'ait été cinq ans berger ; comprendre ses géorgiques, personne ne le peut, s'il n'a été cinq ans campagnard ; pour entendre les lettres de Cicéron, il faut avoir gouverné un état pendant vingt ans. On commencera à comprendre suffisamment l'Ecriture sainte quand on aura gouverné cent ans l'Eglise avec les prophètes Elie et Elisée, avec Jean-Baptiste, avec Jésus-Christ et les Apôtres ». (Luther parle ici comme saint Jérôme, *Ep.* LIII *ad. Paulin.*)

Poussé à bout par les sacramentaires, il écrivait en 1532 à Albert de Prusse (*Œuvr.* XX, p. 2089) : « Cet article (sur le très-saint Sacrement) a été cru et observé constamment depuis le commencement de l'Eglise chrétienne dans tout l'univers jusqu'à cette heure, comme le démontrent les écrits des Pères... s'il n'avait pas été tenu par toute la chrétienté dans tout l'univers si constamment, il serait moins dangereux de le révoquer en doute ».

(*Œuvr.*, Edit. d'Iéna de 1562. Tom. VII, p. 127) : « La Bible est bien un vin de Malvoisie, pur et délicieux, un remède salutaire, un aliment succulent. Mais, si des vers impurs et méchants y viennent puiser, avec leurs pensées empoisonnées et

« que l'esprit humain ». Lorsque le protestant déclare que le sens des paroles est tel et non autre, quelle est la raison de son dire? Sa propre manière de voir. Au fond il ne croit pas en la Bible, mais en lui-même, celui qui interprète la Bible ainsi et non autrement, c'est-à-dire qu'il ne croit point du tout, car personne ne croit en soi-même. Avoir la foi, c'est s'abandonner à une autorité infaillible, et l'interprétation humaine de l'Ecriture, peu

inspirées par le diable, ce qu'ils dégorgent après, ce n'est point du Malvoisie, mais du poison tout pur; ce n'est donc pas la Bible qui produit l'hérésie et la fausse doctrine. Ils ont la prétention d'avoir pris dans l'Ecriture tout ce qu'ils débitent. Et cependant ils ne l'ont tiré que de leurs cœurs impurs. C'est ainsi qu'ils falsifient l'Ecriture ».

Dans son écrit : *Que les paroles tiennent encore ferme*, après avoir cité différentes interprétations des paroles de l'institution, il dit : « Maintenant le Saint-Esprit est en tous, et tous sont infaillibles ». Luther confirmait lui-même la vérité de ce mot de Werenfel (*Dissert. var. argum.*, II, p. 391) :

> Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
> Invenit et pariter dogmata quisque sua!

« Lorsque l'ancienne théologie protestante admettait en principe, et comme un fait indubitable, l'absolue clarté de la Bible, elle montrait qu'elle n'avait pas la moindre idée de la critique historique et de sa nécessité. L'origine, la valeur et le caractère de chaque document sont à examiner tout d'abord. Il n'y a que la présomption ou l'inintelligence qui puisse se flatter de comprendre la Bible de prime abord et sans préparation. Avant d'aller chercher la vérité dans des écritures d'une si haute antiquité, et dont le sens peut être si facilement altéré par le préjugé et le parti pris, il faut s'être muni d'amples connaissances en linguistique et en histoire, acquises au prix d'immenses travaux préparatoires; il faut être capable d'une application infatigable ». (Schenkel, *Le Christianisme et l'Eglise d'accord avec le progrès de la civilisation*, I. Wiesbaden, 1867, page 231.)

« Un étudiant en théologie », dit Kahnis, « arrive à l'université, plein de courage pour le travail et de goût pour les choses ecclésiastiques. Il cherche naturellement un guide sûr pour ses études. La Bible ne peut être ce guide, puisque

importe de qui elle vienne, ne peut jamais fonder la foi. Quant à la croyance du protestant, à moins qu'à son insu il ne croie d'après les principes catholiques, ce n'est pas proprement une foi, ce n'est qu'une manière de voir, une opinion humaine essentiellement changeante et vacillante, livrée « à tout vent de nouvelle doctrine ». Donc le libre examen de la Bible n'est qu'un principe de

toutes les confessions y viennent chercher et trouver leurs doctrines ».

« L'homme », dit Perthe (*op. cit. sup.*), « oublie ou avilit, altère ou torture les mots trop facilement, ou bien encore il s'y attache avec une opiniâtreté stupide. Pour pouvoir profiter du secours qu'on lui présente, il a besoin d'un nouveau secours. Qui est-ce qui l'introduit dans la connaissance des choses et lui explique le sens des mots? Qui est-ce qui a le dépôt des paroles et pour mission de les exposer? Telle est la grande, la difficile question. L'Ecriture a besoin d'être protégée contre le caprice de l'homme, et l'homme a besoin que l'Ecriture lui soit interprétée par quelqu'un. L'Eglise extérieure est la seule institution qui doive satisfaire ce double besoin; mais où est-elle, et qui est-ce qui la possède?... Je suis encore dans le doute de savoir si la Réforme a voulu fonder une église, ou seulement réfuter la croyance que l'Eglise du Pape fût toujours, quoique dénaturée, l'Eglise chrétienne universelle... Les laïques, est-il dit, doivent se laisser instruire par les ecclésiastiques; fort bien, mais qui instruit les ecclésiastiques? Qui est-ce qui croit parmi les fidèles qu'avec l'ordination la vérité descend en même temps sur les ordonnés, ou que les professions de foi protestantes, écrites à la hâte sous le feu de la polémique, contiennent non-seulement la vérité, mais rien que la vérité et toute la vérité? Est-ce que chaque ecclésiastique ne s'instruit pas comme il l'entend des doctrines enseignées dans les universités, ici d'une manière, là d'une autre? Chacun reprend pour son propre compte l'édifice de la foi dès les fondements, et c'est toujours des qualités naturelles de chacun, de son sens poétique, de sa pénétration philosophique, de la disposition de son cœur que tout dépend. N'était la honte et leur répulsion pour l'Eglise catholique, quel ne serait pas le cri de détresse des protestants qui ont encore de la foi, comme ils élèveraient la voix pour réclamer le secours et l'autorité d'une Eglise! »

division dans l'Eglise [1]. Dira-t-on que le Saint-Esprit opère la rectitude de l'intelligence et qu'il préserve la raison de chacun de l'interprétation propre [2]? Alors revient la question : Quel témoin certifie que ce témoignage est celui du Saint-Esprit ; et que ce n'est pas son propre esprit que le lecteur prend pour l'Esprit-Saint [3]?

Allons plus loin, combien y en a-t-il qui soient capables de puiser la foi à sa source ? Avant de parvenir à l'esprit et au cœur, la Bible passe pour une triple médiation :

[1] « Pouvez-vous nier », Monsieur le Pasteur, « que c'est à peine s'il y a dans tout le nouveau Testament quelques passages qui présentent le même sens pour tous les hommes? Que la plus grande partie de ce livre signifie une chose pour les uns, une autre pour les autres? Qui est-ce qui l'entend le mieux? qui a raison? qui décidera? L'herméneutique? quelle est la vraie? sont-elles toutes vraies? ou s'il n'y en a pas de vraie? Et cette misérable, cette pitoyable chose servira de preuve à la vérité intérieure? » (Lessing, VI, p. 97.)

[2] Luther, Œuv., III, p. 1031, XIII, p. 1149.

Tertullien au contraire dit : *quis nunc medullas scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola?*

Quid opus est, ut (*quum sit perfectus scripturarum canon*) *ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas? quia scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu omnes accipiunt... Idcirco necesse est, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici sensus normam dirigatur... Aliter enim illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit ; aliter Arius, Eunomius, Macedonius ; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus ; aliter Jovinianus, Pelagius, Cœlestius ; aliter postremo Nestorius.* (Vincent. Lirin. *Common.*, c. II.)

L'Esprit-Saint nous ouvre l'intelligence de l'Ecriture, mais il agit chez les individus dans l'Eglise et par l'Eglise. Cf. Iren., III, 24. Cyprian., *De unit. Eccles.*, pass. Epist. LVII ad Cornel. Origen. *In Genes.*, I, 5, 7. Lactant., *Instit. div.*, IV, 30.

[3] Le principe mystique dégénère, par une pente naturelle, en principe rationaliste. Cf. Neander, *Histoire des Dogmes*, II, p. 224. — Les Réformateurs reconnurent de bonne heure que le principe : La Bible, rien que la Bible, ne se pouvait soutenir et qu'aucune société ecclésiastique ne résisterait à ce dis-

Médiation *linguistique ;* il faut d'abord traduire la Bible dans la langue du lecteur : Médiation *logico-historique ;* il faut exposer le sens des paroles ; médiation *théologique*[1], car la Bible enseigne des mystères que l'esprit humain seul ne saurait ni comprendre ni expliquer[2].

solvant. De là la recommandation d'expliquer l'Ecriture conformément aux principes de foi écrits dans les divers symboles.

« Si vous entendez exprimer une proposition qui soit en contradiction avec les doctrines du catéchisme, soyez sûrs », dit Mélanchthon, « qu'elle est fausse et qu'elle n'est point dans la parole de Dieu ». Cf. *Conf. Helv.*, I, art. 2. Ce sont là ces *papereaux*, que Lessing (Œuv., VI, p. 113) eut volontiers échangés pour le Pape. Kant avoue que l'Eglise catholique romaine est plus logique sur la manière de lire la Bible que le protestantisme (*Lutte des facultés*, Œuv. publ. par Rosenkranz, X, p. 316).

Le prédicateur protestant Lacoste parle ainsi à ses coréligionnaires : Puisez la parole de Dieu à sa source même, c'est-à-dire dans la Bible ; *mais vous ne devez pas trouver dans la Bible autre chose que ce que nous y trouvons nous-mêmes.* Eh bien donc, chers amis, veuillez nous dire ce que vous trouvez dans l'Ecriture, de peur qu'après y avoir cherché nous-mêmes, ce que nous croirons y avoir trouvé ne soit condamné par vous comme le fruit d'une interprétation inexacte et fausse ».

« Saint Pierre », dit Gœthe, « trouvait beaucoup d'endroits difficiles à comprendre dans les épîtres de saint Paul, et cependant saint Pierre était un autre homme que nos *superintendants* ».

[1] J'ai rencontré beaucoup de gens, dit Perthes (op. cit. sup., p. 202), qui affirmaient qu'ils croyaient à l'inspiration divine de la Bible, mais je n'ai jamais vu personne qui y crût reellement, même le plus rigide observateur du sens littéral ne fait pas difficulté de mettre au moins quelques-unes de ses opinions préconçues au-dessus de la Bible, de les y introduire même de force, enfin de tordre le texte jusqu'à ce qu'il réponde soit à ses vues propres, soit à celles de son Eglise. Chacun demeure donc, nonobstant la Bible, attaché à ses préjugés comme à sa raison personnelle, et, s'il n'en a pas lui-même, à ceux de ses maîtres.

[2] *Petr.*, III, 16 ; *Ps.* CXVIII, 34, 66 ; *Luc*, XXIV, 27, 45.

L'intelligence des mystères n'est possible que par le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit n'opère l'intelligence que dans l'Eglise et par l'Eglise. On voit clairement par là que le système protestant est en contradiction avec la nature de la foi, en même temps qu'avec le besoin de l'humanité. C'est un système qui enlève la religion au peuple, c'est-à-dire à la presque totalité des hommes, et qui la rend impossible à ceux de qui le Seigneur a dit : « L'Evangile est « prêché aux pauvres [1] ». C'est un système faux, parce

Si tantus propheta tenebras ignorantiæ confitetur, qua nos putas parvulos ac pæne lactentes inscitiæ nocte circumdari ? (Hieron. Ep. ad Paulin., LVIII, 9.) Cf. LIII per tot., surtout c, 6 : *Hæc a me perstricta sunt breviter, ut intelligeres, te in Scripturis sanctis sine prævio et monstrante semitam, non posse ingredi... Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant, qui, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant ; ad sensum suum incongrua optant testimonia.*

I Cor., II, 14 : « L'homme charnel ne comprend pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, cf. *Joan.*, XVI, 12 ; *Rom.*, XII, 5 : « Nous ne sommes tous qu'un même corps et un même esprit ». — *Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt extra Ecclesiam. De illis scriptum est : Qui se ipsos segregant, animales, spiritum non habentes.* (Augustin., *Epist.* CLXXXV, 50, *ad Bonifac.*). — *Ideo locuti sunt falsa, quia erraverunt a ventre. In ventre quippe Ecclesiæ veritas manet, quisquis ab hoc ventre Ecclesiæ separatus fuerit, necesse est falsa sequatur, qui aut concipi noluit, aut quem conceptum mater excussit.* (August., *in Psalm.* LVII, 6).

[1] « Que je vous plains, malheureuses âmes innocentes, qui avez vu le jour dans des pays dont la Bible ne parle pas encore la langue, dans des conditions où l'on n'a pas encore franchi le premier degré de la bonne éducation, où l'on ne sait pas lire ! Vous pensez être chrétiens, étant baptisés. Malheureux ! apprenez donc que savoir lire est aussi nécessaire pour le salut que d'être baptisé ». (Lessing, op. cit. sup., v, p. 96).

Fides te salvum fecit, dit Tertullien (*Prescript.*, c. 14), *non exercitatio Scripturarum.* — « Le Diable aussi », dit vivement saint Athanase (*C. Arian.*, Or., I, 8), « le Diable cite l'Ecriture pour induire les hommes en erreur ». « Ce qui importe, ce n'est pas de lire, mais de comprendre l'Ecriture », dit saint

qu'il promet ce qu'il ne tient point. Au lieu d'affranchir le fidèle des chaînes de l'autorité ecclésiastique, comme il s'en vante, il le courbe sous le joug accablant et indigne des opinions humaines, parce que l'immense majorité des fidèles n'a pas de jugement propre et ne peut pas en avoir. « On ne saurait imaginer un esclavage « plus honteux pour les églises, que celui qui oblige les « fidèles à courber le cou sous un joug que les théolo- « giens leur fabriquent aujourd'hui d'une manière, et « demain d'un autre, à leur guise. Tant que nous « vivrons, notre devoir est de combattre pour la liberté « des églises, pour les émanciper du joug des théologiens « qui se font maîtres de la foi de l'Eglise. Pour cette « liberté qui consiste dans l'ordre et la vérité de la foi « chrétienne, il n'existe qu'une garantie : la confession « évangélique de la vérité dans l'unité de l'Eglise [1] ».

Non, qui dit autorité, dit Pape. Et Rousseau avait raison lorsqu'il déclarait que s'il lui était démontré qu'il fût dans la nécessité de se soumettre à une autorité en matière de religion, il se ferait catholique sur-le-champ. « En fait de système supranaturel », disait le rationaliste Krug [2], « il n'y en a qu'un qui soit conséquent jusqu'au « bout, c'est celui de l'Eglise romaine. Là, et là seule-

Jérôme, car le Diable aussi la cite ». (*Advers. Lucifer.*, c. 28.)

Les gnostiques eux-mêmes reconnaissaient que l'Ecriture ne s'interprète pas d'elle-même ; ils avaient recours à une tradition qui leur était particulière, lorsque les Pères leur objectaient la tradition publique de l'Eglise. Iren., *C. Hæres.*, II., 2, 3. Clement Alexand., *Strom.*, VII, p. 755 et seqq.

[1] Harless (*Feuille périodique*, tom. I, p. 33).

[2] *Rationalisme et Supranaturalisme*, Leipzig, 1827.

« ment se trouve un enchaînement rigoureux et parfai-
« tement logique ».

« Aucun prophète envoyé de Dieu », dit Perthes[1] », n'a « interprété les sublimes mystères de l'Ecriture, aucune « interprétation authentique et sur laquelle tous soient « d'accord ne nous est parvenue par la voie de la tradi- « tion. Quant aux décisions portées dans le passé par les « assemblées des évêques catholiques, nous n'y voyons « rien de plus que des opinions humaines ; nous serions « donc inconséquents de vouloir attribuer plus de valeur « à la confession d'Augsbourg. Luther le sentait bien « ainsi que tous les autres serviteurs dévoués de la pa- « role ; ne pouvant s'attribuer aucun don spécial du « Saint-Esprit, comme par exemple une révélation im- « médiate, ils disaient dans l'affliction de leur cœur, « mais avec confiance : Cherchez vous-mêmes dans « l'Ecriture, car nous ne pouvons nous-mêmes vous « donner autre chose que ce que nous y avons recueilli « par nos recherches. Tel est le point d'appui, le centre « du protestantisme, et nos révérends prédicateurs ne « peuvent s'en écarter... Nous nous trompons nous- « mêmes lorsque, pour avoir quelque chose de plus cer- « tain, nous nous fabriquons une sorte de veau d'or dans « les confessions de foi. Nous ne devons point nous « laisser enchaîner par des symboles, simples résultats « de négociations semi-politiques sur la forme définitive « à donner à une confession de foi qui voulait s'affirmer « publiquement. Sur ces symboliques on a construit un

[1] *Op. cit.*, III, p. 203.

« système que je compare à un navire qu'il faudrait « soutenir sur l'eau à force de pompes. De nouveaux « symboles n'apporteraient aucun remède à la chose, car « personne n'est en droit d'en exiger, et il ne se trouve- « rait pas deux personnes pour se mettre d'accord sur la « rédaction ».

Nous ne sommes pas encore au bout. Ce système flatte extrêmement la nature humaine et son orgueil, lorsque lui mettant la Bible en main, il déclare l'homme libre de tout lien d'obéissance sur le terrain de la religion, lorsqu'il permet à chacun de se faire une religion à sa guise[1], lorsqu'il lui promet une plus profonde connaissance de l'Ecriture, une plus grande grâce et de plus grandes lumières spirituelles, qu'il n'a été donné d'en avoir à tous les conciles, à tous les Pères, à toute l'Eglise universelle[2].

Mais ce principe, si l'on ne se contente pas de l'opposer à l'Eglise catholique, si l'on en déduit les dernières

[1] *Syllab.*, Prop. XV : *Liberum cuique homini est, eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.*

[2] Luther (*De Instit. minist. eccles.*, Opp., tom. II, fol. 584) : *Quid aliud docemus, quam ut nostræ propriæ quisquis pro se salutis rationem habens certus sit, quid credat, ac judex liberrimus sit omnium intus a Deo solo doctus.* — De captiv. Babylon., p. 288 : *Christianis nihil imponi posse legum sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab omnibus.*

« Une servante de meunier, un enfant de neuf ans comprendront mieux la Bible que tous les papes, conciles et docteurs ». (Luther, Œuv., XII, serm. ann., 1522.) — « Tous les Pères, dit-il (cf. Alzog., *op. cit.*, 742), ont erré dans la foi, et ils ne se sont pas convertis avant leur mort, qu'ils soient donc damnés éternellement ». — « Les conciles n'ont d'autorité que celle que leur donne l'accord de leurs décisions avec la sainte Ecriture ». — Luthardt, *op. cit.*, p. 219. — Hase,

conséquences qu'il renferme, a pour résultat final et nécessaire l'incrédulité et le doute le plus désespérés. Comment cela ?

L'enfant protestant est baptisé, il a reçu le sacrement et la grâce de la foi ; c'est un chrétien, c'est un fidèle parfait, même selon la doctrine protestante[1]. Parvenu à l'âge de discrétion, il prend la sainte Ecriture ; c'est pour lui la source et la règle des doctrines qu'il doit croire. Mais qu'est-ce que l'Ecriture ? la parole de Dieu ? qui l'atteste ? L'Eglise. Mais les églises protestantes, toute l'Eglise, tous les Pères et tous les conciles sont sujets à l'erreur. Il lui faut donc étudier, éprouver avant que de croire à la divinité de la sainte Ecriture. S'il ne peut croire en la sainte Ecriture, il ne peut donc croire à rien absolument ; car c'est dans ce livre qu'il doit puiser toute sa foi, et il ne sait point si c'est un livre divin et infaillible, ou bien un livre humain et faillible[2]. Une

au contraire, déclare (*Polémique*, 2e éd., 1865, p. 47) que « pour ce qui est du droit pour chaque fidèle de tirer lui-même son symbole de la sainte Ecriture et d'y tenir ensuite, la masse du peuple n'a pas les moyens intellectuels suffisants, que ce n'est donc pas un devoir ».

[1] Cf. supr., p. 114. Martensen, dans son livre *Du Baptême*, expose ce point de doctrine contre les sectes anabaptistes ; mais les principes qu'il emploie pour combattre ceux-ci sont des principes catholiques.

[2] Nous ne voulons pas dire qu'il n'existe pas de chrétiens croyants dans le protestantisme ; ce que nous jugeons, c'est le système. Le peuple fidèle, dans le protestantisme, croit à la Bible à cause de l'autorité de l'Eglise, c'est-à-dire sur la base du principe catholique. Une remarque très-juste faite par un protestant (Perthes, *op. cit.* sup., 213) est celle-ci : « Quoi qu'en disent nos théologiens, le principe des deux Eglises est pratiquement le même, et l'Eglise évangélique n'aurait pu subsister, si au lieu de traiter la foi comme un

recherche dans la Bible devient forcément une recherche sur la Bible[1]. Le principe protestant oblige donc tout baptisé, dès qu'il est parvenu à l'âge de discrétion, à perdre la grâce de la foi, à effacer le sacrement, à expulser de son cœur le Saint-Esprit que le baptême y a introduit; il l'oblige à passer par le doute et par l'incrédulité jusqu'à ce qu'il en sorte par l'examen et l'étude, et qu'il recouvre ainsi la foi et la croyance que l'Ecriture est la parole de Dieu et la base de la foi chrétienne. La foi chrétienne n'est plus une possession assurée, c'est un problème. On a fixé chez les protestants la Confirmation comme le moment où le baptisé, devenu adolescent, doit, après un examen préalable et en connaissance de cause, décider s'il entend demeurer dans la communion chrétienne, ou en sortir[2]. Mais le baptisé demeure dans l'incrédulité au moins jusqu'à ce jour. D'ailleurs, et c'est une remarque de Strauss[3], à l'âge de quatorze ans, époque de la Confirmation, il ne peut pas être même

acte d'obéissance et de soumission à une Eglise visible, ainsi que l'on fait dans l'ancienne Eglise, on eût voulu réellement l'asseoir sur l'examen propre et sur l'opinion libre de chacun. D'une part donc en fait l'Eglise protestante, tout aussi bien que l'Eglise catholique, conçoit chacun de ses enfants dans son sein, puis elle l'instruit et le forme, elle embrasse et dirige toute la vie du peuple par ses formes et ses usages, elle communique son propre esprit à tous; de l'autre elle continue d'affirmer et d'enseigner spéculativement que la condition du pur christianisme, c'est la décision particulière et libre de chacun, l'examen indépendant, le choix ».

[1] Par exemple la diète protestante à Eisenach, 1865, 7 et 8 juin.

[2] Ce qui a été condamné par le concile de Trente, sess. VII, can. 14.

[3] Op. cit. sup., p. 556.

question d'un examen de toute la foi. Si l'on voulait que ce fût autre chose qu'une vaine formalité, il faudrait attendre un âge beaucoup plus mûr, et même la plupart verraient arriver la fin de leur vie avant d'avoir pu terminer cet examen. Mais indépendamment de ces raisons, est-ce que la foi peut se fonder sur des motifs humains, c'est-à-dire sur l'examen propre ? Le faillible peut-il servir à soutenir l'infaillible, l'humain, à porter le divin ?

La foi dans le sens plein et vrai du mot ne saurait donc exister que dans l'Eglise[1]. L'Eglise était avant qu'il y eût encore une Ecriture sainte, et sa foi vivait dans des millions de fidèles, ses membres[2]. « L'Eglise est la porte de « la vie chrétienne ; tous ceux qui veulent y entrer par « un autre côté sont des voleurs et des ravisseurs ; nous « devons donc les éviter, soigneusement garder ce que « l'Eglise enseigne, et conserver la tradition de la foi. « La tradition de l'Eglise est la seule règle de foi pour « beaucoup de peuples barbares qui croient en Jésus-« Christ sans papier ni encre, qui portent le salut écrit « dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, conservant pieu-« sement l'antique tradition et croyant en Dieu le Créa-

[1] Dans le moyen âge, où une bible coûtait plus de centaines de francs qu'elle ne coûte aujourd'hui de sous, mais aussi où toute la vie avec ses mœurs, ses fêtes, ses industries, ses moyens de subsistance s'encadrait dans l'Eglise, l'ignorance de la Bible et l'embarras de répondre à une question de religion étaient moindres que de nos jours ». (*Gazette de l'Eglise évangélique*, par Hengstenberg, 1861, n° 101.) — La Bible, dit Perthes, n'est connue que dans très-peu de familles.

[2] « Je ne vous ai pas écrit comme à des personnes ignorentes de la vérité ». *I Joan.*, II, 21.

« teur du ciel et de la terre[1]. Sa doctrine a été le motif « de certitude[2], sur lequel hommes, femmes, jeunes « gens, tous ont pu fonder fermement leur foi[3] ». C'était l'Eglise elle-même qui, par la plume de ses chefs et de ses docteurs, les apôtres et les évangélistes, composait[4] dans l'occasion, par exemple en cas d'hérésie, les saints évangiles et les épîtres, et cela sans jamais vouloir déposer toute sa doctrine dans ces écrits de circonstance[5] ; je ne sache pas qu'on ait démontré le contraire du côté

[1] Iren. (*C. Hæres.*, III, 4) : *Quæ autem sunt Ecclesiæ, cum summa diligentia oportet diligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim? Etsi de aliqua modica quæstione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de præsenti quæstione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque apostoli scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus Ecclesias committebant? Cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptam habentes per spiritam in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes.*

[2] *Paul et Timothée parcouraient les églises et leur enseignaient de garder ce que les Apôtres et les prêtres avaient décrété à Jérusalem,* et cela sans ajouter sous la condition que leurs décrets s'accordent avec la Bible. *Act.*, XVI, 4.

[3] C'est la condition que Gess exige du principe de la foi (*Apolog. Beitræge,* 1863, p. 23). Mais selon lui la voix de l'Esprit remplit seule cette condition ! Cf. Notes additionnelles du XVIIe chapitre.

[4] *Luc,* I, 1 ; *Coloss.*, I, 1 ; *Tite,* I, 1 ; *Philem.*, I, 1.

[5] Les saintes Ecritures disent positivement le contraire. *Joan.*, XX, 30 ; XXI, 25 ; *II Joan.*, XII ; *III Joan.*, XIII ; *II Thess.*, II, 14. Ce dessein de mettre toute la doctrine religieuse par écrit pouvait d'autant moins être celui des Apôtres, qu'il était interdit chez les Juifs d'en agir de la sorte. La tradition orale dans les écoles et dans certains cas des lettres ayant pour but d'interpréter tel ou tel point de doctrine, voilà ce qui était autorisé. Cf. Aberle, *Tübinger Qualtalschrift,* 1863. Ce n'était point la chose à traiter en soi, mais les circonstances qui portaient les Apôtres à répandre la prédication par écrit. Cf.

des protestants, ni qu'on puisse le faire jamais. Disons-le avec saint Basile[1] : sans la tradition orale l'Evangile n'est qu'un vain mot ; ensemble l'Ecriture et la tradition forment le dépôt de la foi ; mais si on les sépare, la tradition subsistera sans l'Ecriture, mais non l'Ecriture sans la tradition[2]. Ce n'est pas pour convertir les incroyants que furent composés les évangiles et les épîtres apostoliques, mais pour expliquer et compléter la prédication

Euseb., *Demonstr. Evangel.*, I, 8 : πολλὰ καὶ ἀγραφῶς. Chrysost., in II Thessal., c. 2.

« Le christianisme est une religion, non une théorie, une vie, non une sagesse d'école. Tout en lui est vivant et se fait par la vie, jusqu'à la manière dont il s'est propagé par la prédication orale. L'Ecriture comme moyen de communiquer la doctrine est quelque chose de secondaire ; comme l'indique suffisamment la forme épistolaire de la plupart de ces écrits ». (Hagemann, *L'Eglise romaine*, Fribourg, 1864, p. 649.)

« Ceux qui font de la parole écrite du Nouveau Testament la principale source de la foi », dit le protestant Delbrüch (*Philip. Melanchthon*, Bonn, 1826, p. 27), lui assignent un rôle qu'elle ne peut occuper par sa nature, qu'il n'a pu être dans le dessein du Seigneur de lui donner, auquel elle témoigne ne pas prétendre, et qu'elle n'a pas joué, c'est historique, dans les premiers siècles lorsque le christianisme était déjà dans la plénitude de sa force ».

« Ainsi tout l'édifice de la théologie évangélique repose sur deux principes, l'un matériel, et l'autre formel, la doctrine de l'imputation et la suffisance de la Bible ; mais voici que le principe matériel est abandonné par l'exégèse comme par la dogmatique (cf. supr., ch. x), et pour le principe formel, suffisance de la Bible et condition de cette suffisance, l'inspiration, on n'en a jamais donné même l'apparence d'une démonstration *biblique*. Le temps viendra où l'importance de ce fait apparaîtra tout entière aux yeux ». (Dœllinger, *op. cit.*, supra, p. 439.) — Daniel, *Controverses théologiques*, Halle, 1843.

[1] *De Spiritu sancto*, c. 27. Cf. *Ep.* 140 : Ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δε διδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν.

[2] Saint Irénée considère la tradition comme règle de foi indépendante de l'Ecriture (*l. c.*, III, 2) : *Cum ex scripturis arguuntur hæretici, in accusationem convertuntur scripturarum...*

orale en faveur de ceux qui étaient déjà entrés dans l'Eglise et qui avaient été amenés par la parole vivante. Ainsi l'Ecriture a été faite dans l'Eglise et pour l'Eglise : la mère de la sainte Ecriture, c'est l'Eglise ; son père, c'est le Saint-Esprit.

Pour soutenir sa thèse, le protestantisme est obligé de nous prouver au moins que les Apôtres ont eu l'intention, en composant les saints livres, de substituer dans l'enseignement de l'Eglise la parole écrite à la parole parlée.

cum autem ad eam iterum traditionem, quæ est ab apostolis, provocamus eos, adversantur Traditioni, dicentes se... sinceram invenisse veritatem... Evenit itaque, neque Scripturis jam, neque Traditioni consentire eos.

De même Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, p. 676, VII, p. 762), Orig. (*De princip.* præf. n. I, 2; IV, 9) et surtout saint Vincent de Lérins.

« Quand même nous n'aurions aucun témoignage explicite touchant la dignité et l'usage de la tradition, nous pourrions encore reconnaître à plusieurs marques l'influence qu'elle a eue sur les doctrines de la foi. D'où viendrait le souci évident que prennent les docteurs d'éviter toute proposition, toute locution nouvelle? pourquoi ce soin constant d'éloigner jusqu'à l'apparence de la nouveauté ? Pourquoi les évêques, les synodes et les symboles proclament-ils si souvent expressément leur volonté de reproduire exactement, exclusivement, la foi de leurs pieux et saints prédécesseurs? Que signifie, dans les disputes religieuses, le soin que chacun prend d'abriter son opinion propre derrière un rempart composé de nombreux témoignages plus anciens, et de représenter l'opinion contraire comme nouvelle et inouïe? Pourquoi dans les conciles la peine que l'on se donne de rassembler les passages des auteurs anciens pour appuyer les décisions portées ? » (Münscher, *Histoire des dogmes*, III, p. 132.)

Depositum custodi, dit saint Vincent de Lérins (*Common.*, c. 27), *id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti, res non ingenii, sed doctrinæ, non usurpationis privatæ, sed publicæ traditionis.* — Augustin (*C. Julian.*, II, 34) : *Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt ; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.*

Le même esprit qui a inspiré aux Apôtres les saintes Ecritures a été promis [1] aussi à l'Eglise enseignante, il l'a inspirée dès le commencement et il continue de l'inspirer dans tout ce qu'elle enseigne, en particulier dans l'intelligence des Livres saints, et par elle il dirige chaque fidèle en particulier. « Car », dit l'Apôtre [2], « il faut « avant tout que vous sachiez que nulle prophétie de « l'Ecriture ne s'explique par une interprétation particu« lière ». C'est là cette *assistance du père* que Platon trouvait nécessaire à toute espèce d'écrit, pour le préserver des abus d'interprétation [3]. C'est de l'Eglise enseignante [4] que le fidèle reçoit la sainte Ecriture, l'enfant et le vieillard, l'homme du peuple et l'homme de science, comme il en reçoit tout ce qui est matière de foi. C'est l'Eglise qui ayant été dès le principe en possession du Symbole des Apôtres et du sommaire de la foi, a toujours enseigné les fidèles de vive voix, et c'est elle aussi qui leur communique la Bible comme un livre inspiré et qui leur en interprète le sens. L'Eglise, qui a été dès

[1] *Matth.*, XXVIII, 20; *Joan.*, XV, 26; X, 7, 13. Saint Paul attache beaucoup plus d'importance à son enseignement oral, qu'à ses écrits. *Rom.*, I, 11; *I Thessal.*, III, 10.

[2] *II Petr.*, I, 20, 21.

[3] Les disciples bien que vivant familièrement avec le Seigneur ne comprenaient pas ses paroles (*Luc*, XVIII, 34). Ce ne fut qu'après la résurrection qu'il leur ouvrit le sens de l'Ecriture (*Luc*, XXIV, 45). Cf. *II Petr.*, III, 16, où l'Apôtre parle de certains endroits des Épîtres de saint Paul, difficiles à comprendre, que des lecteurs ignorants ou légers dénaturent pour leur propre ruine.

[4] L'Eglise enseignante est *regula fidei proxima*, l'Ecriture et la tradition sont *regula fidei remota*. Celles-ci sont transmises infailliblement aux individus par celle-là.

le commencement et qui sera jusqu'à la fin avec le Christ, leur met entre les mains ce livre comme un livre divin, et voilà pourquoi ils croient que c'est la parole de Dieu qu'ils lisent dans ce livre. Ils n'ont pas à examimer premièrement ce qu'il en est au fond, et leur foi n'est point déterminée par l'Ecriture, elle précède l'Ecriture ; ils la trouvent confirmée dans l'Ecriture, mais ils la posséderaient encore quand même l'Ecriture n'existerait pas [1]. Le catholique sait que ce qu'il croit, deux cents millions d'hommes le croient avec lui, et le confessent dans toutes les langues, « d'une seule âme, d'un seul cœur, d'une « seule bouche [2] », que toute l'Eglise le croit et le confesse dès le commencement, que sa foi est celle de tous les siècles depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, tandis que le protestant part du principe que toute l'Eglise peut errer. Quelque loin qu'un fidèle isolé puisse s'avancer dans la connaissance et l'intelligence de la sainte Ecriture, le principe posé par saint Augustin [3] n'en demeure pas moins inébranlable : Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne m'y déterminait. C'est cette foi, cet abandon complet, sans arrière pensée de soi-

[1] On voit, par *I Cor.*, v, 9 et par *Col.*, IV, 16, que deux lettres de saint Paul ne nous sont point parvenues, lesquelles sont restées ignorées même de l'antiquité.

[2] Iren., *l. c.*, I, 102.

[3] *C. Ep. Fundam.*, c. 5. Martensen a donc tort de dire (*Dogmatique chrétienne*, p. 26, 322) que la sainte Ecriture peut tenir lieu des Apôtres absents. Ce n'est pas à dire pour cela que, comme l'affirme le même auteur, les successeurs des Apôtres se prétendent investis de la même dignité que les Apôtres, fondateurs de l'Eglise, organes inspirés de la révélation.

même à l'Eglise, mère de la foi qui constitue l'essence du Christianisme. « Ta foi t'a sauvé », dit le Seigneur ; il ne dit point : Ta connaissance de l'Ecriture[1].

De là cette certitude inébranlable, absolue, qui est le caractère de la foi catholique, et qui n'est possible que dans l'Eglise et par elle. « Je n'ai jamais varié dans ma « foi », dit saint Basile[2], « ce que j'ai cru dans mon en- « fance s'est confirmé de plus en plus avec le progrès de « mes années. Sans osciller d'un opinion à une autre, j'ai « constamment cherché à pénétrer toujours plus avant « dans la doctrine que j'ai reçue de mes ancêtres. Comme « le grain de blé, si petit qu'il soit d'abord, croît et se « développe sans cesser d'être le même en soi et sans « changer de nature, ainsi a grandi ma foi. Et ce qui a « lieu alors, ce n'est pas un changement du pire au meil- « leur, c'est tout simplement l'accomplissement de l'œu- « vre déjà commencée et l'affermissement de la foi par « une connaissance plus nette et plus claire ». « Dans « l'Eglise », dit saint Irénée[3], « se trouve la règle inva- « riable de foi que nous avons reçue au baptême ». Le Christ exige la foi en lui, la foi est la voie par laquelle le

[1] Tertullian., *Præscript.*, c. 14. — *Nobis,* dit-il (Ibid., c. 8), *curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post evangelium.* Et saint Hilaire (*ad Constant.*, II, 9) : *Memento neminem hæreticorum esse, qui se non secundum scripturas prædicare ea, quibus blasphemat, mentiatur... omnes Scripturas sine Scripturæ sensu loquuntur... Scripturæ enim non in legendo sunt, sed in intelligendo.*

[2] Ep. CCXXIII. — C'est à peine si en dehors de l'Eglise catholique on ose, lorsque l'on traite les questions religieuses, en parler avec certitude. *Quaterly Review.*, 1837, p. 221.

[3] *C. Hæres.*, I, 1 et seqq.

monde doit marcher au salut [1]. Les Apôtres [2] sont unanimes à exiger la foi en leur enseignement, parce que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu [3]. Est-ce que la voie de la vérité pourrait être pour nous autre qu'elle n'était pour les contemporains du Christ et des Apôtres ? Peut-on supposer qu'un changement se soit opéré dans cette méthode de l'enseignement chrétien, si souvent exposée dans les saintes Ecritures mêmes, si intimement et si étroitement en rapport avec la vérité révélée ? Si avec le temps il a été fait un usage plus large de l'Ecriture, ç'a été une connaissance nécessaire du développement du christianisme et de la multiplication des hérésies, mais qui n'implique aucune différence dans la manière de concevoir le principe constitutif ou de l'appliquer. Que l'on n'objecte point que, bientôt après la mort des Apôtres, leurs écrits, héritage commun de l'Eglise, furent destinés à propager ensuite l'intelligence de la parole de Dieu. Car ces écrits eux-mêmes, qui est-ce qui en communiquait l'intelligence ? Plus l'Eglise s'est, avec le temps, éloignée de son origine, plus se sont compliqués les rapports spirituels ; plus aussi est devenue pressante pour elle la nécessité de maintenir le principe de la tradition, moins par conséquent pouvait-elle avoir la pensée de reconnaître l'Ecriture pour la source unique et suffisante de la foi chrétienne [4]. En quel endroit les Apôtres

[1] *Marc.*, XVI, 14 ; *Joan.*, VI, 29.

[2] *I Joan* , V, 1, 4, 5 ; *I Petr.*, I, 5, 8 ; *Jud.*, XX, 3.

[3] *Hebr.*, X, 38 ; XI, 12.

[4] Cf. Kuhn, *Tubinger Quartalschrift*, 1858, p. 422.

ont-ils une seule fois donné à entendre que le libre examen serait à l'avenir substitué dans l'enseignement chrétien à l'autorité vivante et parlante[1]?

C'est tout justement le contraire que l'Ecriture nous apprend. « Ce que tu as entendu devant plusieurs « témoins », dit saint Paul[2], « communique-le à des « hommes fidèles qui soient capables d'en instruire « d'autres ». Il nous apprend que la foi procède de l'audition, l'audition de la prédication, la prédication de la bouche de celui qui a été régulièrement envoyé[3]. Il parle des pasteurs et des docteurs[4], que Jésus-Christ a institués dans son Eglise, afin de retenir par eux tous les membres dans l'unité de la foi, pour qu'ils n'errent point au hasard, emportés à tout vent de fausse doctrine. Voici à ce sujet un remarquable raisonnement d'un protestant, de Martensen[5] : « Si la foi procède de la prédication, « d'où procède la prédication chrétienne elle-même? « Toutes les sectes affirment qu'elles viennent au nom « du Christ; tout prédicateur se dit revêtu d'une mis- « sion dont il a conscience. Mais comment un prédica- « teur serait-il l'organe du Christ, s'il n'est déjà incorporé

[1] Ceux qui à Bérée consultaient les Ecritures pour *voir s'il en était ainsi* (*Act.*, XVII, 11), étaient des Juifs, non des chrétiens, et ils suivaient la démonstration de saint Paul, appuyée sur les prophéties. Il s'agissait là des motifs de crédibilité, et nullement du fond de la foi. Pour ce qui est de l'Ecriture et de la foi au Messie, ils les tenaient eux-mêmes de l'autorité de la synagogue. Cf. Notes additionnelles du XVII[e] chap.

[2] *II Tim.*, II, 1; I, 13.

[3] *Rom.*, X, 14.

[4] *Ephes.*, IV, 11; *I Cor.*, XII, 28.

[5] *Le Baptême chrétien*. Gotha, 1860.

« dans l'organisme chrétien, dans l'Eglise? Ce n'est que « par le tout que le Christ est en relation avec chacun en « particulier [1]; toute communion vraie avec le Christ est « une communion avec lui en tant que chef du corps de « l'Eglise; la vraie prédication est donc nécessairement « celle qui vient du Christ par l'Eglise [2]. Il doit être « établi en principe que nul, sans exception, ne peut se « présenter comme organe privé du Christ, mais comme « représentant de la société publique établie par Jésus-« Christ, société vivante et se développant au grand jour

[1] Ceci est encore vrai dans l'ordre des choses naturelles. La société est naturellement avant l'individu : car le tout est nécessairement avant la partie. *Polit.*, I, 1, 11.

[2] Voilà un principe qui rend le protestantisme impossible, il fait évanouir jusqu'au terrain sur lequel il prétend s'asseoir, c'est pourquoi Thomasius le nie; il dit (*op. cit.*, p. 386) : « D'abord le Christ et la foi que sa parole opère, ensuite l'action de l'Eglise. Dès que j'ai le Christ dans la foi, j'ai aussi en lui la communion avec tous ceux qui lui appartiennent ». Mais d'où vient donc la parole? Tout cela tombe devant ce raisonnement de Perthes (*op. cit.*, p. 210) :

« Pour la communion des chrétiens l'Eglise est une nécessité, comme l'Etat est une nécessité pour la nation. Qui donne à deux ou trois personnes qui veulent se réunir et former église, l'assurance, ou même la possibilité de le faire au nom du Seigneur? Un enseignement préalable à coup sûr. Comment atteindre ce principe constitutif qui forme l'Eglise? Il faut encore qu'il soit communiqué du dehors. Mais qui donc enseignera la vérité et la fera recevoir? Pour remplir cette fonction envers l'humanité, des individus isolés ne suffisent pas, il faut une institution, c'est-à-dire une Eglise... Si la Bible suffit, étant remise entre les mains de chacun, pour former en lui le Christ, eh bien, qu'on apprenne donc à lire à tous les enfants, et qu'on leur donne ensuite une Bible à chacun, afin qu'il la lise, l'examine et en tire de quoi diriger sa vie vers sa destination, mais qu'on ne fasse rien de plus, car tout le surplus cesserait d'être du protestantisme! » Reste donc un dilemme : ou la foi, et par conséquent une autorité enseignante, ou bien un subjectivisme d'une nature rationaliste et pseudo-mystique. Il n'y a pas de milieu.

« de l'histoire. L'erreur des sectes consiste précisément « en ce qu'elles veulent s'unir au Christ sans passer par « l'Eglise, ce grand intermédiaire visible entre le Christ « et chaque fidèle. Les individus ne sont alors unis au « Christ qu'isolément, parce qu'ils ne considèrent pas « l'Eglise comme antérieure aux individus. Les sectes « veulent composer le tout en juxtaposant des parties et « des atomes, et cependant c'est le mystère de tout orga- « nisme que le tout précède les parties. Au lieu de con- « sidérer l'Eglise comme la sainte mère de la foi, les « sectes la regardent exclusivement comme un produit « de la foi de chacun. Mais les choses ne vont pas ainsi, « c'est l'Eglise qui commence, c'est la grande vie com- « mune, la vie universelle qui se propage dans l'individu « et lui communique la vie individuelle... Pendant que « le Seigneur était sur la terre, la croyance des disciples « en sa profonde et pure parole était fondée sur l'autorité, « car Jésus-Christ fut lui-même le fondateur de la foi. « Cette genèse de la foi a dû nécessairement rester la « même pour toutes les générations suivantes ; et l'éco- « nomie du salut ne peut en aucune façon être pour les « chrétiens d'aujourd'hui essentiellement différente de « ce qu'elle était pour les premiers disciples ».

Le docteur protestant Nevin s'exprime d'une manière encore plus frappante[1] : « Il est absolument impossible de « croire à une Eglise réelle, sans reconnaître en elle la « présence indéfectible de la vie divine qui a son prin- « cipe dans l'Incarnation. non pas comme une tradition

[1] Cf. *Etudes et Critiques*, 1849, II, p. 989.

« morte et inerte, mais comme quelque chose d'organisé « et de vivant qui traverse tous les âges. La nature des « choses veut que le particulier procède de l'universel, « la partie du tout. C'est en quoi consiste l'essence de « l'autorité ecclésiastique et de la tradition intelligente. « Dès que l'on croit Jésus-Christ toujours présent dans « l'Eglise, et que l'on regarde l'Eglise comme l'organe « par lequel il parle et s'affirme, il devient impossible de « séparer l'Eglise du présent de celle du passé et d'exalter « l'une pour rabaisser l'autre. Le propre des sectes, au « contraire, c'est de se complaire dans leur jugement « privé, et de regarder avec dédain toute l'antiquité ec- « clésiastique... Le christianisme pour eux, c'est la vie « surnaturelle descendant chaque jour et directement du « ciel sur chaque individu. C'est le principe qu'il faut « pour justifier des divisions sans fin [1] ». « Il est vrai », dit saint Augustin [2], « que les hérétiques font profession « de tenir leur doctrine de Jésus-Christ et des Apôtres ; « je sais bien qu'il se font fort de rendre raison des cho- « ses les plus obscures. Ils font un crime à l'Eglise catho- « lique d'imposer la foi à qui vient à elle; pour eux », « disent-ils, ce n'est pas le joug de la foi qu'ils imposent, « c'est la source de la doctrine qu'ils ouvrent. Mais cette « belle promesse il leur est impossible de la tenir, et ils « n'affichent la raison que pour tromper la foule. Car en « entendant parler de raison et de doctrines raisonnables

[1] Thomas Münzer disait aux réformateurs : « Si Dieu avait voulu instruire le monde par le moyen d'un livre, il aurait laissé tomber une Bible du ciel ».

[2] *De utilit. cred.*, XI, 25.

« l'âme éprouve naturellement une grande joie ; mais tan-
« dis que, sans considérer sa propre faiblesse, elle accourt
« pour se nourrir des aliments qui ne conviennent qu'aux
« plus forts, elle s'empoisonne et périt misérablement.
« On n'arrive à la vraie religion que par les saines
« croyances, et aux saines croyances que par l'autorité ».

Aussi, jamais la Bible étudiée isolément et en dehors de l'enseignement de l'Eglise n'a été la voie qui conduit à la foi. De tout temps ceux qui ont désiré la foi l'ont demandée à l'Eglise qui leur a donné son Symbole, et avec son Symbole l'Ecriture sainte, mais interprétée par elle, et Symbole et Ecriture furent toujours reçus et confessés sous l'autorité de l'Eglise [1]. Sans l'Eglise et l'Esprit qui vit en elle l'Ecriture n'est plus qu'une épitaphe hiéroglyphique sur le contenu et le sens de laquelle on dispute comme sur les inscriptions égyptiennes. Aussi, dans les dernières années de sa vie, Mélanchthon répondait à un théologien qui lui demandait pourquoi il n'admettait plus certaines définitions sur la sainte Cène, auxquelles il avait autrefois souscrit : « J'ai écrit beaucoup de choses au sujet desquelles je ne suis plus d'accord avec moi-même. Croyez-vous que je n'ai fait aucun progrès pendant trente ans ? » Que ce progrès-là était différent de celui d'un saint Vincent de Lérins et d'un saint Basile ! Ce progrès de Mélanchthon diffère-t-il au fond du progrès d'un Strauss ou de celui des membres du concile protestant, partis des mêmes principes ?

La question que nous traitons est fondamentale, car

[1] Cf. Augusti, *Faits remarquables*, t. XI, p. 49.

toutes les controverses entre l'Eglise catholique et l'hérésie protestante aboutissent nécessairement à *la question de l'autorité de l'Eglise*. Est-ce l'Eglise qui est la règle immédiate de la foi, qui communique directement aux hommes l'objet de la révélation en s'en portant garante? Ou bien si chacun en particulier arrive à la foi indépendamment de l'Eglise?

La question est déjà résolue en principe, puisque nous avons démontré la mission que l'Eglise a reçue de Jésus-Christ son fondateur, aussi bien que la fausseté du principe : la Bible, rien que la Bible, et l'impossibilité où l'on est de l'appliquer jusqu'au bout. Cependant l'importance du sujet et l'immense portée de ses conséquences exigent de nous que nous exposions plus à fond le principe sur lequel repose l'autorité de l'Eglise en matière de foi.

« Je ne sais », dit de Maistre[1], « si l'on a assez remar-« qué, sur cette grande question comme sur tant d'autres, « que les vérités théologiques ne sont que des vérités « générales, manifestées et divinisées dans le cercle reli-« gieux, de manière que l'on ne saurait en attaquer une « sans attaquer une loi du monde ». Appliquées à la question de l'autorité, ces paroles sont de la plus complète vérité. Comme il n'y a pas de christianisme sans l'Eglise, il n'y a pas non plus d'Eglise sans autorité. Le Christ ayant voulu une Eglise, n'a pu la vouloir autrement que munie d'une autorité suffisante[2]; puisque

[1] *Du Pape*, ch. I, p. 1.

[2] Ainsi la question de la vraie foi et de la vraie Eglise n'est pas autre chose que la question de la vraie autorité. La foi repose tout entière sur l'autorité.

c'est à cette condition seulement qu'elle peut remplir sa mission de conductrice des peuples et d'institutrice de la vérité. Sans autorité pas d'Eglise, sans Eglise pas de christianisme. En reconnaissant entre ces deux idées la plus étroite connexion, et en soutenant qu'une Eglise ne se conçoit point sans autorité, ni une autorité sans Eglise, nous ne faisons qu'appliquer à la vie surnaturelle un principe qui régit toutes les institutions humaines. L'autorité est le principe social par excellence. L'autorité avec le devoir d'obéir qui y correspond est le lien des esprits, le cœur dont le battement fait vivre toute société, le centre d'où partent l'unité de la vie et le salut ; c'est le principe constitutif et régulateur de toutes les sociétés, depuis celle dont le cercle est le plus restreint, je veux dire la famille, soutenue et conservée par l'autorité paternelle, jusqu'à ces grands empires où des millions d'hommes trouvent l'unité dans le lien de la loi émanée d'un pouvoir suprême, d'une autorité souveraine de laquelle tout dépend sans qu'elle dépende de rien ni de personne. Otez cette autorité, le lien social ne se formera jamais, et la société la mieux cimentée d'abord se dissoudra, se divisera en des millions d'atomes sans cohésion entre eux, effet nécessaire de l'anarchie. C'est pourquoi l'humanité n'a jamais renié l'autorité; elle tient à la vie sociale par le fond même de sa nature, parce que ce n'est que dans la société que l'individu peut prendre tout le développement que comporte l'existence de l'homme.

Le monde s'est partagé sur ces questions de savoir quelle est la raison dernière de l'autorité, quels sont ses représentants naturels et légitimes, quelles sont les

formes et les lois selon lesquelles elle doit être exercée; mais pour l'autorité elle-même elle n'a jamais été l'objet d'aucune contestation. Le Christ pouvait-il donc refuser à son Eglise, à la société par excellence et qui embrasse l'univers, ce qui est la condition vitale, indispensable de toute vie collective vraiment humaine? Lui qui a remis l'homme aux soins de la société pour tout ce qui concerne sa vie naturelle[1], parce que ce n'est que dans son sein qu'il peut se développer et se conserver physiquement et moralement, comment veut-on que, se contredisant lui-même, il l'isole par exception et le réduise à ses seules forces individuelles, quand il s'agit de la vie la plus excellente, de la vie proprement dite? Le Christ a demeuré en sa qualité de vrai homme parmi les hommes, il a accompli l'œuvre de la rédemption en Dieu, mais aussi en homme; il est venu pour rassembler ceux qui étaient dispersés, et il n'aurait pas fondé son œuvre sur le principe énergique de l'unité, il aurait institué l'anarchie au lieu de l'ordre, la discorde au lieu de l'unité? Si le Christ a voulu une Eglise, il n'a pu vouloir un corps sans tête, une société sans principe constitutif social, des brebis sans pasteur; non, il a nécessairement voulu et constitué un troupeau avec son pasteur, une famille avec son chef, une Eglise visible avec un chef visible, c'est-à-dire armée d'autorité[2].

[1] L'homme, dit Aristote (*Politic.*, I, 1, 9), est par nature, φύσει, un animal social (ζῶον πολιτικόν), prédisposé et destiné à la vie en commun.

[2] On a dit au temps de la Réforme et on a répété tout récemment : *Nous ne reconnaissons pas d'autre chef de notre Eglise que le Christ*, ce qui revient à dire : il n'existe pas de fonction

Et il ne pouvait en être autrement. Car sans une autorité ayant pour objet de communiquer la vérité révélée à tout homme par la voie la plus simple, la plus sûre et la plus courte qui est celle de la foi [1], l'humanité serait encore sans distinction de lieu, de temps, d'âge ni de civilisation, aussi misérable depuis l'avénement du Messie, aussi dépourvue de vérité, aussi livrée au doute et à tout vent de doctrine qu'elle l'était avant la révélation. Les protestants, anciens et nouveaux, répondent comme nous à ceux qui nient la révélation en leur objectant la nécessité d'un enseignement positif donné de Dieu au genre humain, par la raison qu'il n'y a pas d'autre voie pour chacun de parvenir vite et facilement, sans crainte d'illusion comme sans mélange d'erreur, à la connaissance de la vérité religieuse [2]. Mais « la genèse de la foi « doit être essentiellement la même pour toutes les géné-« rations chrétiennes, et telle a été l'économie du salut

ayant pour objet la direction suprême de l'Eglise. La direction des églises particulières exige une fonction spéciale et quelqu'un qui la remplisse; mais le gouvernement suprême de l'Eglise universelle repousse l'un et l'autre. Cette place doit toujours rester vide. C'est ainsi que les Manichéens dressaient dans leurs salles de réunion une chaire vide pour leur chef invisible. Dire : le Christ seul est notre Chef, revient à dire : la séparation, l'isolement complet, tel est le principe de notre Eglise, et son état normal. Dœllinger, *l'Eglise et les Eglises*, page 29.

[1] *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium.* — Tertullian. (*Præscript.*, c. 7, c. 14) : *Fides in regula posita est.... exercitatio autem* (*Scripturarum*) *in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti.*

[2] Tom. II, p. 94. Calvin lui-même dit (*Instit. relig. Christ.*, I, 6, 1) : *Ergo, quanquam hominum ingratitudinem satis superque omni patrocinio spoliat fulgor ille, qui in cœlo et in terra omnibus*

« pour les premiers disciples, telle il faut qu'elle soit « pour tous ceux qui sont venus après eux [1] ». Les premiers disciples s'abandonnaient à l'autorité vivante de leur divin Maître pour recevoir de lui les paroles de la vie éternelle, donc aujourd'hui encore il faut se livrer pleinement à l'autorité vivante de l'Eglise pour croire au fait de la révélation par Jésus-Christ, comme pour s'approprier la matière même de cette révélation; c'est à cette condition seulement que l'on aura la foi. Et il ne saurait en être autrement; car tout royaume se conserve par le même principe qui l'a fondé [2]. C'est encore plus vrai quand il s'agit de la religion révélée que de toute autre chose; surnaturelle, mystérieuse et dépassant la portée de l'esprit humain, c'est l'Esprit de Dieu devenu

oculis ingeritur : aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra Verbi sui lumen addidit quo innotesceret ad salutem.

Luthardt dit aussi (*Apologie*, p. 116) : « A cette révélation naturelle, il doit s'en ajouter une positive et historique; car c'est un besoin naturel de l'esprit humain que les principales vérités, celles sur lesquelles repose l'édifice de sa vie morale, lui soient certifiées par une autorité plus haute que sa propre raison, c'est-à-dire par une autorité divine, afin de bannir entièrement le doute ».

[1] Martensen, *op. cit.*

[2] Cf. Sallust., *Bell. Catilin.*, c. 2. — Cf. Polycarp., *ad Philip.*, c. 7. Ignat. ap. Euseb., *H. E.*, III, 20. (Pseudo) Clement., *Recognit.*, VIII, 37; X, 42, et tout l'ouvrage de saint Irénée contre les hérésies, comme le *De præscriptione* de Tertullien. *Omne genus*, dit celui-ci (c. 20), *ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot et tantæ Ecclesiæ, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et omnes apostolicæ, dum una omnes probant unitate communicatio panis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quæ jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio.* — C. 21 : *Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis.*

l'Esprit de l'Eglise qui nous la communique, et non pas *l'interprétation individuelle* [1]. Nous avons dit autorité vivante ; car jusqu'ici la parole morte et enfouie dans un livre n'a fondé aucun Etat et n'en saurait faire vivre un deux jours. La Bible seule et sans l'Eglise n'est pas une autorité [2], elle a besoin au contraire du témoignage de l'autorité ecclésiastique, qui en lui communiquant une certitude absolue, lui donne seule tout son prix et toute son importance.

Sans autorité pas d'Eglise. Le besoin de l'autorité est si bien fondé sur la nature de l'homme, que le protestantisme, qui la rejette en théorie, l'a conservée dans la pratique et en a même exagéré l'application jusqu'au despotisme. Les réformateurs ne se sont servi de leur principe : *La Bible seule*, que pour justifier leur séparation d'avec l'Eglise. Une fois la séparation opérée, quand il s'est agi de fonder une nouvelle communion religieuse, le principe a été abandonné comme n'étant plus bon à

[1] *II Petr.*, I, 20.

[2] Parlant des hérétiques, Tertullien dit (*Præscript.*, c. 9) qu'ils sont *sine certæ interpretationis gubernaculo*. Ce *gubernaculum* c'est le « κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν, *prædicatio ecclesiastica* ». Cf. Justin., *Apolog.*, I, 61. Iren., *C. Hæres.*, I, 9, c'est la *règle* de Tertullien. — Puisque la Bible est dans l'Eglise, de l'Eglise et pour l'Eglise, les hérétiques n'ont aucun droit sur elle, et ils ne peuvent pas en tirer de preuves contre l'Eglise. Ils expliquent la Bible ? Non ils ne l'expliquent pas, ils la dénaturent. Tertull., *l. c.*, c. 37, 38. Clement., *Strom.*, VI, p. 757. — Ils n'auraient pu imaginer leurs systèmes sans le secours des Ecritures dont ils abusent. Tertull., *l. c.*, c. 29. Substituant leurs jugements humains à la tradition de l'Eglise, les hérétiques ne trouvent plus le sens des Ecritures (Clement., *l. c.*, p. 762, 764), le véritable interprète des Ecritures, c'est celui qui prend pour point de départ la foi qu'il a puisée dans l'Eglise (*l. c.*, p. 759).

rien. Il s'est même retourné contre ceux qui l'avaient formulé et leur a causé plus d'un désagrément. Luther se hâte de composer un catéchisme de sa doctrine et il anathématise comme *fils de Satan* quiconque osera croire autrement que lui [1]. Calvin inflige des peines pécuniaires et corporelles, et jusqu'à la peine de mort à ceux qui se permettent de penser autrement que lui. Les diverses fractions du protestantisme ont mis par écrit leurs dogmes et fait prêter serment à leurs prédicateurs de les enseigner [2].

Il y a donc deux résultats principaux de la Réforme, dit M. Guizot : 1° La multiplicité des sectes, la licence prodi-

[1] Walch, XVII, p. 1907.

[2] Comment expliquer d'après les principes du protestantisme ces symboles qui s'imposent, cette autorité *d'un pape de papier ?* Question difficile à résoudre. On a trouvé une échappatoire : le prédicateur est obligé d'enseigner le symbole, mais non d'y croire. Cf. *Gazette générale d'Augsbourg*, 1867, II, 141. Deux choses sont d'une égale évidence, c'est qu'une communion ecclésiastique est impossible sans un symbole imposé à tous les membres, et que l'imposition d'un symbole quelconque répugne aux principes du protestantisme.

« Le droit d'examiner ce que l'on doit croire est la base du protestantisme. Les premiers réformateurs crurent pouvoir fixer les colonnes d'Hercule de l'esprit humain par leurs décisions. Mais ils n'avaient pas ce droit, eux qui s'étaient révoltés contre toute autorité de ce genre dans l'Eglise catholique ». Staël, *De l'Allemagne*, IV, chap. 2.

« Est-il besoin de démontrer longuement que notre Eglise est dévorée et anéantie par une malédiction native qui pèse sur elle, je veux parler du subjectivisme de sa croyance ? Une Eglise se trouve ainsi nécessairement divisée à l'infini et pulvérisée, et toute communauté de foi est rendue impossible ». Hengstenberg, *Op. cit.*, 1867, p. 543.

Le principe constitutif du protestantisme s'oppose à toute formation d'Eglise, et agit à la manière d'un dissolvant sur toute église déjà formée. De là l'inutilité de toutes ces assemblées qui aboutissent soit à prendre pour principe d'unité

gieuse des esprits, la destruction de toute autorité spirituelle, la dissolution de la société religieuse dans son ensemble; 2° la tyrannie, la persécution. « Vous provo-« quez la licence, a-t-on dit aux réformateurs; vous la « produisez; et quand elle est là, vous voulez la contenir, « la réprimer. Et comment la réprimez-vous? par les « moyens les plus durs, les plus violents. Vous aussi vous « persécutez l'hérésie, et en vertu d'une autorité illégi-« time... Le parti réformé était très embarrassé de ces « reproches. Quand on lui reprochait la multiplicité des

confessionnelle quelque phrase vague qui n'engage à rien, soit à faire éclater au grand jour des oppositions jusque-là inaperçues.

« D'après le synode général de Berlin, celui qui est appelé au ministère ecclésiastique doit prendre pour règle de sa doctrine, non sa propre opinion, non les jugements humains, mais la sainte Ecriture toute seule. Il doit rester en communion de doctrine avec la chrétienté en général et particulièrement rester fidèle aux symboles écrits de l'Eglise évangélique. Cela peut-il se concilier avec les lois les plus élémentaires de la pensée? On veut d'une part qu'il ait pour règle unique la sainte Ecriture interprétée par lui; et de l'autre qu'il s'en tienne à une interprétation déjà vieille de plus de trois cents ans! » Radowitz, *Entretiens dans le présent, dans l'Etat et dans l'Eglise*, III, p. 153.

Sur la contradiction qui existe entre le principe d'autorité nécessaire à toute église et *la liberté évangélique*, et dont le protestantisme ne peut sortir, voir Strauss, *Vie de Jésus*, conclusion; et *Gazette ecclésiastique protestante de Berlin*, du 12 août 1854.

« Quelque chose de triste et d'affligeant », écrit Perthes (*Op. cit.* sup., p. 205), c'est le désaccord qui existe entre l'enseignement de l'école et celui de l'Eglise. Des centaines de jeunes gens reviennent de l'université non moins incertains de leur doctrine que vous; la plupart cependant, après avoir fait profession d'admettre les livres symboliques, entrent sans difficulté dans le ministère ecclésiastique; et, devenus pasteurs, ils ne craignent pas de se montrer parjures et hypocrites devant Dieu et devant les hommes. Puisque la science croit avoir le droit d'enseigner aux jeunes gens autre chose

« sectes, au lieu de l'avouer, il anathématisait les sectes,
« il s'en désolait, il s'en excusait. Le taxait-on de persécu-
« tion ? il se défendait avec quelque embarras ; il alléguait
« la nécessité. Il avait, disait-il, le droit de réprimer et de
« punir l'erreur, car il était en possession de la vérité ;
« ses croyances, ses institutions étaient seules légitimes ;
« si l'Eglise romaine n'avait pas le droit de punir les
« réformés, c'est qu'elle avait tort contre eux. Et quand
« le reproche de persécution était adressé au parti domi-
« nant dans la Réforme, non par ses amis, mais par ses
« propres enfants, quand les sectes que ce parti anathé-
« matisait lui disaient : Nous faisons ce que vous avez fait ;

que ce que l'Eglise veut qu'ils enseignent eux-mêmes, c'est un devoir pour ceux qui forment des sujets pour l'Eglise de mettre fin à ce désaccord dans l'esprit de leurs disciples, s'ils ne veulent pas avoir sur la conscience les âmes des parjures ».

« L'objet des études théologiques ce n'est pas l'Ecriture à interpréter, mais l'Ecriture interprétée. Notre enseignement n'est autre chose que la somme de l'Ecriture, dit Kahnis, *La Cause de l'Eglise luthérienne contre l'Union*. Leipzig, 1854, p. 64. Schinkel repond (*Gazette protestante de Berlin*, du 17 févr. 1855) : « ou bien la doctrine de l'Ecriture est assez simple et claire pour que tous les interprètes conscieneux ne peuvent l'entendre différemment, ce qui est l'opinion primitive des protestants ; et alors insister sur l'Ecriture interprétée n'a pas de sens. Ou bien l'Ecriture n'est ni claire ni suffisante ; et alors Rome a raison, l'autorité ecclésiastique doit donner l'interprétation, et les réformateurs ont eu tort de rejeter l'autorité de l'Eglise. Qui leur a donné le droit de substituer leur propre autorité à l'autorité de l'Eglise? » Au reste, dix ans plus tard le même Kahnis a dit ceci : « On veut qu'un théologien protestant s'attache strictement à la substance de la foi, et il est impossible de distinguer nettement ce qui est substance de ce qui n'est qu'accident ». (*Dogmat. luthérienne*, 1864, p. 618).

Sur l'opposition entre la Bible et le Symbole, voyez dans Jœrg, *Protestantisme*, I, p. 114, 134. Cf. Schiekopp, *l'Enseignement de l'Eglise évangélique*. — Cf. Guizot, *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, Paris, 1866, p. 120 et suiv.

« nous nous séparons comme vous vous êtes séparés, il « était encore plus embarrassé pour répondre, et ne « répondait bien souvent que par un redoublement de « rigueur... La Réforme ne s'était point élevée jusqu'à la « dernière raison, elle n'était point descendue jusqu'aux « dernières conséquences de son œuvre[1] ». Le protestantisme n'eut pas plutôt répudié la royauté spirituelle du pape, qu'il y substitua une papauté nouvelle, celle des rois. Si ce nouvel état de choses put se soutenir tant bien que mal et durer, il le dut à la puissance temporelle, dont les réformateurs avaient de bonne heure sollicité l'intervention[2]; mais le protestantisme paya ce service partout et toujours par une basse et servile soumission à l'Etat.

Sans autorité pas d'Eglise. Mais cette autorité ecclésiastique nécessaire, de quelle nature est-elle ? Lorsque nous disons que l'Eglise est infaillible, ce n'est pas un privilége que nous demandons en sa faveur, nous réclamons seulement pour elle ce qui appartient de droit et naturellement à tous les pouvoirs souverains existants, lesquels agissent toujours comme infaillibles dans le cercle de

[1] *Histoire générale de la civilisation en Europe.* XII[e] Leç.

[2] Luther (Ad. Menzel, *Nouvelle histoire des Allemands*, I, p. 338) remit le gouvernement de l'Eglise au duc Jean de Saxe, Zwingle au conseil de Zurich (Dœllinger, *L'Eglise et les Eglises*, p. 302). Les théologiens assemblés à Naumbourg, Melanchthon en tête, citèrent divers textes de l'Ecriture pour démontrer qu'il fallait assujétir l'Eglise aux pouvoirs de la terre (Camer., *Vita Melanchton*, éd. Strobel, p. 319). A propos de l'ordonnance consistoriale de Wittemberg, 1542, Schenkel dit (*Etudes et Critiques*, p. 459) : La discipline de l'Eglise passa par un trait de plume dans la main de l'Etat. Désormais les cas de conscience furent traités comme des questions temporelles. La porte resta ouverte à une tyrannie illimitée des consciences de la part de l'Etat ». C'est encore l'état de choses actuel.

leurs attributions propres. Supposer seulement que l'on puisse contredire l'Eglise, sous prétexte qu'elle s'est trompée ou qu'elle a mal jugé, c'est dire qu'elle n'existe pas. Mettre en doute son infaillibilité, c'est la supprimer. Dans l'ordre judiciaire, qui n'est qu'une branche du gouvernement, il faut absolument un pouvoir qui redresse et ne soit point redressé. Il faut qu'il y ait quelqu'un à qui on ne puisse dire : Tu t'es trompé. Il est clair que le condamné ne sera jamais content de la sentence qui le frappe, et qu'il ne doutera pas un instant de l'injustice du tribunal. Mais l'homme d'Etat sait qu'un tribunal jugeant en dernier ressort est nécessaire[1]. La décision de ce tribunal forme la dernière instance qui l'identifie avec le droit lui-même, et ne souffre plus d'autre appel. Elle est juridiquement et formellement infaillible.

La même loi se retrouve nécessairement dans la société religieuse, mais avec une différence qui tient à l'essence même des choses. La mission du pouvoir civil se rapporte au droit extérieur; là est son terrain et sa limite. L'âme de l'homme, sa foi et sa conscience appartiennent à un autre ordre de choses, qui est l'Eglise. Son royaume est le royaume de la foi et de la moralité, la conscience surtout est sa sphère d'activité. Sa doctrine éclaire notre intelligence, ses préceptes obligent notre conscience. Il faut donc nécessairement que son infaillibilité soit intérieure et réelle, et non pas seulement extérieure et formelle; il faut qu'elle soit effective, et non pas simplement supposée; car la vérité seule peut obliger notre intelligence, comme

[1] De Maistre, *Op. cit.*, sup., ch. I.

la volonté de Dieu commander à notre conscience.

Donc pas d'Eglise sans autorité, et sans infaillibilité, pas d'autorité dans l'Eglise [1]. Une autorité sujette à l'erreur en matière de foi et de morale ne serait pas seulement inutile et illusoire, elle serait funeste [2]. Si l'Eglise est faillible, c'est en vain que le Christ est venu; si l'Eglise n'a pas raison, le doute et l'indifférence ont raison. « Si « la divine Providence ne règne point sur les choses de « ce monde», dit saint Augustin [3], «il est inutile de jamais « parler de religion. Si au contraire la beauté de cet uni-

[1] C'est pourquoi Luther ni Calvin ne pouvaient point fonder d'Eglise, et pourquoi le protestantisme a des confessions mais point d'Eglises : « Comment le protestantisme d'aujourd'hui ferait-il ce que Luther n'a pas même tenté, c'est-à-dire de fonder une église », demande Perthes (*Op. cit.* supr., 202). « Avec le protestantisme », dit-il encore (p. 518), « périt non-seulement la hiérarchie papiste, mais aussi l'Eglise. Luther, ni Calvin, ni Zwingle, ne pouvaient conserver l'Eglise existante ou en former une nouvelle. L'établissement anglican n'eut jamais que la forme extérieure d'une Eglise, caractère qui s'accuse aujourd'hui de plus en plus. Où la Réforme devait-elle chercher l'unité et l'autorité nécessaire pour instituer quelque chose de nouveau? Evidemment dans la parole claire de la sainte Ecriture; mais la sainte Ecriture avait été livrée en proie à la critique de la science humaine; elle n'était ni soutenue, ni conservée, ni transmise par une autorité ecclésiastique. Trois siècles durant, de pieux théologiens ont lutté pour défendre les faits du christianisme par la parole de l'Ecriture, et leurs efforts ont été vains. La tendance à tout renverser ce qui est debout, l'Etat comme l'Eglise, est entrée dans l'esprit de la jeunesse qui étudie ; de grands périls nous menacent dans un avenir prochain ; et quant à voir se former une Eglise protestante, il n'y faut point compter ».

[2] « A quoi bon avoir fondé une Eglise, si l'on veut qu'elle ait été incapable de préserver de l'erreur le trésor des divines vérités? » Schwarz, *Gazette de l'Eglise protestante*, 27 janvier 1855.

[3] *De utilit. cred.*, c. 15.

« vers nous révèle un principe éternel du beau, qui est la « source d'où elle émane, si une voix intime et mystérieuse avertit doucement les bons de chercher Dieu et « de le servir, nous pouvons avoir pleinement confiance « que Dieu a établi une autorité capable de conduire « sûrement à lui tous ceux qui voudront la suivre ». Aussi le fondateur de l'Eglise de l'Ancien Testament l'avait-il munie d'une autorité vivante, permanente et publique, à laquelle une prescription légale, expresse, enjoignait d'enseigner [1]. Israël vivait à l'ombre de l'autorité de son corps enseignant ordinaire, de son sacerdoce, à côté duquel se perpétuait l'enseignement extraordinaire et infaillible des Prophètes [2], qui dura jusqu'à [1] saint Jean-Baptiste et à Jésus-Christ ; et jamais le fidèle de l'ancienne loi ne se vit, dans les questions de foi, abandonné à l'incertitude pénible du libre examen. Il y eut toujours une autorité enseignante, vivante, pour communiquer aux enfants de l'Eglise la vérité de la foi. Il en était ainsi lorsque le Seigneur fonda l'Eglise du Nouveau Testament. La nature de la révélation et son but demandent qu'il en soit ainsi, aussi bien que l'essence même de l'Eglise, dont les membres sont des *disciples*, des *fidèles* et des *confesseurs*, non des sceptiques, des indécis et des chercheurs.

Et c'est ce qui a été fait. Celui à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre, dont la main dirige les des-

[1] *Levit.*, x, 11. Afin que vous enseigniez aux enfants d'Israël tout ce que Dieu vous communique par la bouche de Moïse. Cf. *Deuter.*, xvii, 11 ; *Matth.*, xxiii, 2. Les prêtres étant assis dans la chaire de Moïse, tous doivent suivre leur enseignement, selon l'ordre de Jésus-Christ.

[2] *I Macch.*, iv, 46 ; xiv, 41.

tinées des peuples, en même temps qu'elle conduit chaque âme en particulier dans sa voie propre, jusqu'à la fin du monde, et cela d'une manière douce et insensible, mais néanmoins avec une force irrésistible et infaillible ; Celui qui est la vérité éternelle, la sainteté sans tache, dont l'œil reste toujours ouvert jusqu'au jour du jugement, sur toutes les créatures quel qu'en soit le nombre; celui dont la Providence éclate si évidemment dans la nature ; celui-là étend aussi sa main sur les Apôtres et sur leurs successeurs pour les couvrir et les défendre, pour les conserver et les fortifier. Ils attestent et publient ce qu'il a dit [1], afin qu'aucune ombre d'erreur n'obscurcisse l'éclat de sa parole, qu'aucune tache d'erreur humaine ne ternisse l'idéal de vie qu'il nous a donné. Oui, si l'Eglise n'était pas infaillible sur le terrain de la foi et de la morale où le Christ lui a ordonné de régner, c'est qu'alors les portes de l'enfer auraient prévalu ; car la foi est l'âme de l'Eglise, la racine et la base de toute justice; c'est que l'Esprit qu'il a demandé pour l'Eglise, et qui, à la Pentecôte, est venu sur les Apôtres, ne serait plus son Esprit, c'est-à-dire l'Esprit de vérité et de grâce. Donc

[1] *Matth.*, XXVIII, 18, 20; *Act.*, II, 1; *Joan*, XV, 26; XVI, 17; XIV, 16, 17. Et je prierai mon Père, et il vous enverra un autre Consolateur, afin qu'il demeure avec vous pour l'éternité, l'Esprit de vérité, c'est-à-dire comme l'explique Théophylacte (*in hoc loc.*), non-seulement pour un peu de temps comme moi, mais pour toujours. *Joan.*, XIV, 29 : Le Consolateur, le Saint-Esprit que le Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toute chose et vous remémorera ce que je vous ai dit. Tandis que les Apôtres, organes de la révélation, ont eu le don de *l'inspiration*, c'est *l'assistance* de l'Esprit qui dirige l'Eglise dans la distinction de la vérité d'avec l'erreur. Ceux-là avaient une nouveauté à faire connaître au monde, celle-ci n'a pour mission que de garder le dépôt de la foi.

l'infaillibilité de l'Eglise est un effet de l'assistance particulière du Saint-Esprit, une œuvre de haute providence par laquelle le Christ gouverne le monde surnaturel.

C'est de là que les Apôtres tirent leur mission ; car ils ne la tiennent pas de l'homme, et ce n'est point sur la sagesse humaine ni sur leur sainteté personnelle que repose l'autorité de leur œuvre, mais sur la force de Celui *qui est en eux*. Aussi ils exigent une foi entière et sans restriction[1], et non pas la recherche et l'examen pour savoir si leur doctrine est la doctrine du Christ; leur doctrine est la doctrine de Celui dont le Père a dit : *Ecoutez-le*[2]. Ce commandement que le Père adressa au monde en faveur de son Fils, il l'a aussi renouvelé en faveur de la doctrine apostolique : « Qui entend les Apôtres, « entend leur Maître[3] ; quiconque n'écoute pas l'Eglise, « c'est-à-dire les chefs de l'Eglise, doit être regardé comme « un païen et un publicain[4] ». La mission d'instruire, qu'ils ont reçue du Christ, ils l'ont transmise à leurs successeurs. « Ce que tu as entendu en présence de beaucoup « de témoins, communique-le à des hommes fidèles qui « soient capables d'en instruire d'autres[5] ». Les Apôtres

[1] *Matth.*, XXVIII, 18 : Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη : faites de tous les peuples vos disciples.

[2] *Luc*, IX, 25.

Luc, X, 16.

[4] *Matth.*, XVIII, 17. Cf. Chrysost., *in hoc loc.*

[5] *II Tim.*, II, 2; *I Tim.*, III, 1; *Tit.*, I, 5. L'Apôtre marque en cet endroit les qualités nécessaires des dépositaires de l'enseignement ordinaire : la capacité, la mission légitime, et les

forment une génération à part dans l'Eglise, ils ont joui de certaines prérogatives extraordinaires qu'ils n'ont point laissées en héritage à leurs successeurs, telle que la mission immédiatement conférée par le Christ, l'inspiration et le don des miracles, aussi bien que leur plein pouvoir sur l'Eglise universelle; c'étaient là des grâces qui leur convenaient exclusivement comme aux organes immédiats de la révélation. Mais la triple fonction de docteur, de pasteur et de prêtre, qu'ils ont les premiers possédée, étant quelque chose d'ordinaire et d'indispensable, doit demeurer jusqu'à la fin du monde dans l'Eglise, et le Christ avec elle. « Car il n'a pas promis aux seuls Apô« tres, mais à tous les disciples de demeurer avec eux. Les « Apôtres ne devaient pas vivre jusqu'à la fin du monde. « C'est donc à nous et à ceux qui viendront après nous « que la promesse a été faite[1] ». Donc le fleuve de la vérité coule dans sa plénitude depuis le Christ et les Apôtres, à travers toutes les générations des docteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin des jours.

Ce qui est dit du Christ se peut donc dire aussi de l'Eglise enseignante : « Il n'enseignait pas comme les « docteurs de la loi, mais comme quelqu'un qui possède « le pouvoir[2] ». Et c'est justement là le témoignage éclatant de sa divinité. Elle enseigne comme le Christ enseignait; comme il savait être la vérité infaillible et éter-

qualités morales, et il les met en opposition avec les dons extraordinaires de l'apostolat.

[1] Theophylact., *i. h. l.* Οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Ignat., *ad Ephes.*, c. 3.

[2] *Matth.*, VII, 20.

nelle, ainsi l'Eglise a conscience d'être son unique épouse. Aussi continue-t-elle de s'exprimer dans tous ses conciles, comme elle l'a fait au premier concile de Jérusalem : *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous*[1]. Et toute société religieuse, par cela même qu'elle admet la possibilité de se tromper, n'est plus la vraie Eglise du Christ. L'Eglise catholique seule se déclare infaillible[2], et cela depuis dix-huit cents ans, depuis le premier jour qu'elle prêcha la foi et dans tous les conciles jusqu'à nos jours[3]. Des milliers de sectes contradictoires entre elles ont passé, toutes, les unes après les autres, ont accusé l'Eglise d'erreur, mais toujours les hérésies subséquentes ont approuvé le jugement porté par l'Eglise sur les hérésies précédentes. Ce droit qu'a eu l'Eglise de condamner les sectes passées, et que nul ne lui conteste, est la condamnation anticipée de toutes les sectes futures et suffit pour les convaincre d'erreur, parce que la raison dernière de ce droit ne peut être ailleurs que dans son infaillibilité[4].

[1] *Act.*, XV, 28.

[2] Tertullian., *Præscript.*, c. 28 : *Audeat aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt ?* August., *De Unit. Eccles.*, c. 12, 13. *In Ps.* CI, serm. II, 8, *in Ps.* CXI, 6 : *Ubi sunt qui dicunt, periisse Ecclesiam, quæ inclinari non potest ?*

[3] Cf. Harduin., *Act. Concil.*, II, c. 701, c. 194, 1395, 1439. Thomassin, *in Prolegom. theolog.*, c. 22 et seqq. Cyrill., *in defens. anathem. Octavi.*, Opp., t. VI, p. 178. Socrat., *H. E*, I, 9. Iren., *C. Hæres.*, III, 4. Alex. Alex., *De Hæres. Arian.*, c. 12 ap. Migne, tom. XVIII, *l. c.* Cyprian., *De unit. Eccles. pass.* August. Serm. I, *de Symbol. ad Catech.*

[4] « Luther et Calvin croyaient fermement que les décisions prises par l'Eglise contre les Gnostiques, les Pauliniens, les Ariens, les Pélagiens, les Monophysites, etc., étaient conformes en tout à la vérité chrétienne. Cependant ils marchèrent absolument sur les traces de ceux qu'ils anathéma-

En procurant à son Eglise le don de l'infaillibilité, Jésus-Christ a rendu à l'humanité sa vraie grandeur et sa dignité originelle, il a fondé réellement son indépendance religieuse. Nous devons à l'Eglise de n'être plus la proie des sophistes, de ne plus fléchir le genou devant ces faux systèmes, idoles adorées aujourd'hui et demain éva-

tisaient, et qu'ils auraient fait brûler s'ils les avaient eus en leur pouvoir, car ils avaient la même règle de foi qu'eux, l'interprétation subjective de la Bible ». (Mœlher, *op. cit.* sup., p. 279.)

« Quant à la liberté en matière de foi », dit Perthes (*op. cit.* sup., p. 209), tous la désirent, mais la plupart ferment leur esprit à cette vérité que cette liberté n'est possible que dans le sein d'une Eglise tellement en possession des vérités nécessaires au salut que personne n'a seulement l'idée de les mettre en question et d'en disputer. — Il n'appartient pas à la puissance temporelle d'établir la société extérieure des chrétiens, mais qui donc le pourra faire? Procédera-t-on pour former l'église des protestants de haut en bas par des consistoires avec un président indépendant à la tête? Alors nous aurons autant de colléges de cardinaux et de papes que d'Etats. Procédera-t-on de bas en haut à la manière des Presbytériens? Dans ce cas la formation de l'Eglise sera l'œuvre des masses. Si quelqu'un connaît une autre voie, qu'il l'indique ».

« Il faut une institution », dit-il ailleurs (p. 351), « par laquelle l'Evangile vive et parle au milieu de l'humanité, dans tous les temps et tous les lieux sans subir aucune altération. Puisque l'Eglise romaine a été cette institution, elle a été aussi la pierre angulaire et fondamentale du christianisme; mais elle ne pouvait rester telle qu'elle était avant la Réforme, et ce qu'elle fait pour elle-même depuis la Réforme, elle n'a pu le faire pour l'Eglise universelle. Elle n'a point été remplacée par les essais d'Eglises protestantes, elle ne le sera pas non plus par elle-même ».

Sur ce dernier trait voici l'excellente réponse que lui a faite un catholique : « Ils ne connaissent que l'attente, et point l'accomplissement, comme les Juifs qui ne connaissent qu'une humanité déchue, et point l'humanité régénérée et sanctifiée qui est dans l'Eglise. Ils font habiter le Seigneur dans la lettre de l'Ecriture, ils ne croient donc pas en un Dieu fait homme mais en un Dieu *fait livre*. Ils ne connaissent que des

nouies, de n'être plus comme des enfants en tutelle, toujours flottants, toujours emportés par les vents d'opinions mensongères[1].

« Si le christianisme », dit M. Guizot[2], « n'eût pas été « une Eglise, je ne sais ce qui en serait advenu au milieu « de la chute de l'empire romain. On peut croire qu'il « aurait succombé au milieu de la dissolution de l'Empire « et de l'invasion des barbares... Il fallait une société for« tement organisée, fortement gouvernée, pour lutter « contre un pareil désastre, pour sortir victorieuse d'un « tel ouragan. Je ne crois pas trop dire en affirmant qu'à « la fin du v[e] siècle, c'est l'Eglise avec ses institutions, « ses magistrats, son pouvoir, qui s'est défendue vigou« reusement contre la dissolution intérieure de l'Empire, « contre la barbarie, qui a conquis les Barbares, qui est « devenue le lien, le moyen, le principe de civilisation « entre le monde romain et le monde barbare ».

Tout cela, l'Eglise l'a pu faire parce qu'elle avait en main l'autorité, et son autorité était une puissance capable de tout dominer parce qu'elle était tenue pour infaillible. Ce qu'elle a été dans le passé, c'est-à-dire le vase dans

individus isolés qui attendent chacun pour soi le secours d'en haut, ils ne veulent point savoir ce que l'Eglise enseigne par toutes ses voix et l'Ecriture à toutes ses pages, que l'humanité devenue solidairement coupable se sauve de même solidairement. Puisque le péché et la grâce sont un héritage de l'humanité, il est tout naturel que la grâce ne descende point du ciel, immédiatement à chaque individu, mais qu'elle passe par l'intermédiaire d'une grande institution qui embrasse et résume tout le genre humain ».

[1] *Ephes.*, IV, 14.

[2] *Histoire générale de la civilisation en France*, II[e] leçon.

lequel son fondateur a versé la liqueur divine qu'elle doit garder sur la terre et qui lui communique à elle l'immortalité, elle le sera dans l'avenir, jusqu'à la fin des temps. Il y a quelque chose de plus dangereux encore pour le christianisme que les assauts furieux de grossiers Barbares, ce sont les armes de l'esprit mises au service d'une orgueilleuse raison et d'un cœur corrompu, pour qui la croix sera toujours un scandale et une folie. C'est l'autorité de l'Église qui soutient les faibles et tient en bride les forts, afin qu'ils soient tous compris dans le sein d'une même unité. Si cette autorité nous manquait, nous aurions droit d'accuser la divine providence de n'avoir rien fait pour l'instruction des simples, d'avoir abandonné ses enfants en proie aux égarements du doute, aux disputes interminables des savants, et de ne nous avoir donné la lettre de la sainte Ecriture que pour donner carrière à l'orgueil et alimenter la discorde [1].

Terminons par ces paroles de saint Augustin[2] : « Pouvons-nous donc hésiter à nous cacher dans le sein de « cette Eglise qui, par la vertu du siège apostolique où « elle est assise, et par la longue succession de ses pon« tifes, possède une autorité si haute que tout l'univers « la reconnaît, en dépit des noires calomnies des héré« tiques toujours condamnés et confondus tantôt par les « décisions infaillibles des conciles, tantôt par l'éclat des « miracles? S'il n'y a pas d'autre voie pour conduire à la « sagesse que la foi qui prévient l'intelligence, d'où vient

[1] Fénelon, *Christianisme présenté aux hommes du monde*. I. Préface, p. 82.

[2] *De utilitate credendi*, c. 18.

« que nous sommes si peu reconnaissants de l'assistance de « Dieu et de son secours, que de résister à une si salu« taire et si évidente autorité ? Et si toute science, même « la plus simple et la moins importante, a cependant « besoin d'un maître qui l'enseigne, quel orgueil plus « déraisonnable que de ne pas admettre les livres des « divins mystères expliqués par leurs légitimes inter« prêtes ? »

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

I.

Lessing a établi les thèses suivantes contre Gœtze [1] :

1° Démontrer pourquoi les doctrines contenues dans les symboles de foi devraient nécessairement se perdre, si la Bible se perdait ;

2° Pourquoi ces doctrines se seraient depuis longtemps perdues, si la Bible s'était perdue ;

3° Pourquoi nous ne pourrions jamais connaître ces mêmes doctrines, si la Bible n'avait jamais été.

Puis il continue ainsi :

§ 1. Le contenu de ces symboles passait chez les Pères pour *Regula fidei*.

§ 2. Cette *Regula fidei* n'est pas tirée des écrits du Nouveau Testament.

§ 3. Cette *Regula fidei* existait avant qu'il existât encore un seul livre du Nouveau Testament.

§ 5. Cette *Regula fidei*, non-seulement les premiers chrétiens, ceux du temps des Apôtres, s'en sont contentés, mais les chrétiens des quatre premiers siècles l'ont encore tenue pour complétement suffisante.

§ 6. Donc cette *Regula fidei* est le roc sur lequel est bâtie l'Eglise du Christ, et non pas l'Ecriture.

§ 9. Les laïques de la primitive Eglise n'osaient point lire les morceaux isolés du Nouveau Testament au moins sans la permission du prêtre qui les tenait en sa garde.

§ 10. C'eût été un péché grave pour les laïques de la primitive Eglise d'aimer mieux croire à la parole écrite d'un apôtre qu'à la parole vivante de leur évêque.

[1] *Œuvres*, Berlin, 1825, tom. VIII, p. 22.

§ 11. Les écrits des Apôtres ont été eux-mêmes jugés d'après la *Regula fidei*.

§ 12. La religion chrétienne n'a jamais été, pendant les quatre premiers siècles, démontrée à l'aide des écrits du Nouveau Testament. On ne s'est servi qu'incidemment de ces écrits comme éclaircissements et preuves accessoires.

§ 13. Démontrer que les Apôtres et les Evangélistes ont composé leurs écrits dans l'intention d'y faire entrer toute la religion chrétienne, est chose impossible.

§ 14. Prouver que le Saint-Esprit a disposé les choses de la sorte à l'insu des écrivains, est chose encore plus impossible.

§ 16. Jamais les écrits des Apôtres n'ont été tenus pour le commentaire authentique de toute la *Regula fidei*.

§ 17. Et c'était précisément pour cette raison que la primitive Eglise ne voulait jamais permettre que les hérétiques en appelassent à l'Ecriture; c'était pour cette raison qu'elle ne disputait jamais avec un hérétique sur la base de l'Ecriture.

Du dernier écrit de Lessing contre Gœtze, citons encore ceci [1]:

« Monsieur le Pasteur demande s'il serait resté trace dans le monde de ce que le Christ a fait et enseigné, si les livres du Nouveau Testament n'avaient été écrits et n'étaient parvenus jusqu'à nous ». — Me préserve le ciel d'avoir jamais une assez petite idée du Christ et de son enseignement, pour répondre non à cette question! — Tout ce qui se passe dans le monde y laisse sa trace..., et seule votre doctrine, divin ami des hommes, que vous avez ordonné, non d'ecrire, mais de prêcher, si elle n'eût été écrite; mais seulement prêchée, n'aurait produit aucun effet capable de montrer d'où elle tire son origine! Vos paroles, pour être des paroles de vie, avaient besoin d'être converties en lettre morte!... Dieu n'aurait pu, par un effet immédiat de sa toute-puissance, préserver de toute falsification la tradition orale comme nous disons qu'il en a préservé la parole écrite!

On lit encore [2]:

§ 4. Non-seulement l'histoire de Jésus-Christ était connue avant que les Evangélistes l'eussent fait connaître; mais

1 Page 79.
2 Tome VII, page 4.

toute la religion chrétienne était déjà en marche avant qu'aucun d'eux eût écrit.

§ 5. Le *Notre Père* était récité avant d'être lu dans saint Matthieu. Jésus l'avait appris à ses disciples.

§ 6. La formule du baptême était usitée avant que le même saint Matthieu l'eût mise par écrit, car Jésus-Christ l'avait prescrite à ses Apôtres.

§ 8. Si les premiers chrétiens priaient et baptisaient selon la prescription orale et traditionnelle du Christ, n'aurait-il pu se faire qu'ils s'en tinssent exclusivement à cette même prescription pour toutes les autres choses qui sont essentielles au christianisme ?

§ 9. Ou bien, puisque le Christ avait jugé bon de faire de ces choses l'objet d'une ordonnance orale particulière, pourquoi n'en eût-il pas fait de même pour tout le reste de ce que les Apôtres devaient enseigner au monde et que le monde devait croire sur leur témoignage ?

§ 11. Comme si les auteurs des saintes Ecritures avaient jamais prétendu avoir tout consigné ce que Jésus a fait et dit. Comme s'ils n'avaient pas positivement avoué le contraire, à ce qu'il semble, pour laisser à la tradition orale sa place à côté de leurs écrits.

§ 15. Ou bien il nous faut renoncer à rien admettre, rien d'historiquement prouvé dans la religion chrétienne, ou bien nous admettrons qu'il y a eu en tout temps une formule authentique de foi

§ 20. Qui portait en elle-même sa crédibilité ;

§ 21. Qui était la pierre de touche incontestable et incontestée de l'orthodoxie ;

§ 22. Que tous les hérétiques devaient premièrement confesser avant que l'on daignât discuter avec eux sur les questions de foi, sur la base de l'Ecriture.

§ 23. Bref, avec laquelle l'Ecriture était tout, et sans laquelle elle n'était rien [1].

II.

« A l'autorité vivante de l'Eglise catholique », dit Schelling [2], « le protestantisme a substitué l'autorité morte de livres écrits en une langue morte ; et comme celle-ci ne pouvait, par sa nature, être obligatoire, il en résultait une servitude beau-

[1] Sur ces paroles de Lessing, voy. Stahr, *Vie de Lessing*, t. IV, où sa polémique avec Gœtze est racontée.

[2] *Leçons sur la méthode des études académiques*, IXe leçon.

coup plus indigne, parce qu'elle assujétissait les esprits à des symboles qui n'avaient pour eux qu'un crédit purement humain ». — « Le joug ne serait pas moins intolérable », dit Gess[1], « si les ignorants devaient être livrés à la discrétion des savants quant aux vérités éternelles, de telle sorte que la foi devrait être tenue pour vraie si les savants la déclaraient vraie, et pour fausse, si les savants la déclaraient telle ». Si l'autorité de l'Eglise est un joug pour M. Gess, non moins que les symboles et les opinions des savants, quel moyen nous restera-t-il donc pour passer du doute à la foi? « C'est l'Esprit qui rend témoignage[2] ». Mais qui est-ce qui témoigne que tel témoignage est bien celui de l'Esprit-Saint et non celui de l'esprit de l'homme? Gess invoque l'autorité de Rothe, lequel dit[3] : « Le chrétien sait par une évidence immédiate distinguer entre son propre esprit et l'Esprit de Dieu ». (Et néanmoins il n'est pas un texte de la Bible sur lequel les protestants n'aient été en désaccord depuis le commencement de la réforme.) « Le chrétien sain d'esprit ne sait-il pas distinguer entre la santé et la maladie spirituelle, comme l'homme sain de corps, entre la santé et la maladie corporelle? » (Comme si celui-ci n'avait pas à sa portée des preuves très-faciles à saisir; comme si au contraire le malade, par là même qu'il est malade, ne se trompait point sur son état, et ne se croyait pas souvent bien portant lorsqu'il va mourir!) Dorner aussi s'en réfère à l'expérience intime, à l'expérience non pas telle quelle, mais éprouvée et trouvée d'accord avec la réalité. — Mais par ce moyen de l'expérience intime le prophète des Mormons pourrait aussi justifier toutes ses révélations. Il n'appartient pas à M. Dorner d'imposer des restrictions à l'esprit qui souffle où il veut. Philippi est dans l'erreur lorsqu'il dit[4] que pour savoir sûrement si un écrit est l'œuvre d'un organe infaillible de la révélation, il faut considérer si la garantie extérieure de l'histoire concorde avec l'assurance intérieure de l'esprit ». C'est de nouveau rendre nécessaire la tutelle des savants.

III.

Pour ce qui regarde la traduction de la Bible par Luther, destinée à devenir pour le peuple la source

[1] *Apologie*, Bâle, 1863, p. 24.

[2] *Ibid.* p. 65.

[3] *De la dogmatique*, p. 153.

[4] *Doctrine de l'Eglise*, 1854, I, p. 100.

de la foi, voici ce qu'en pense un savant linguiste[1] :

Quelque chose d'impardonnable, c'est qu'un grand nombre s'en tiennent dans leur enseignement à la version si fautive de Luther, surtout pour la partie de l'Ancien Testament, prêchant sur un prétendu passage de la Bible qui ne se trouve nulle part dans le texte original. Dans les endroits prophétiques et poétiques de l'Ancien Testament, la version de Luther est si défectueuse qu'elle ne peut donner en aucune façon le sens exact du texte. Elle est souvent incompréhensible dans les lettres de saint Paul. On a dit que Luther avait remis en lumière la Bible oubliée, rien de plus répété et rien de plus faux ; et ce qui le prouve bien, c'est que seize traductions au moins de la Bible en haut-allemand et cinq en bas-allemand avaient déjà paru avant Luther, en Allemagne seulement, ainsi que dix-neuf éditions de la version latine[2]. Geiler de Kaiserberg blâmait déjà la lecture immodérée et sans règle de la Bible, et Sébastien Brand dit dans son *Vaisseau des fous* (1493) : « Les livres saints inondent le pays ». — « Les nombreuses gravures sur bois, dont la plupart de ces éditions étaient ornées » dit le protestant Geffcken[3], « montrent qu'elles étaient destinées au peuple ».

La bible des pauvres, si répandue au moyen âge, qui servait à l'instruction du peuple, qui, au moyen d'images mettait sous ses yeux et en regard les unes des autres les figures de l'Ancien Testament et les réalités du Nouveau, supposait pour être comprise, un enseignement oral très-complet ainsi qu'une connaissance de la religion et des saintes lettre, qui n'est pas très-commune aujourd'hui.

[1] De Wette (*Traduction de la Bible*, 1831, avant-propos). « Mais cette traduction elle-même, il eut été impossible à Luther de la composer, s'il n'eût eu la Vulgate pour l'aider ». Michaëlis, *Introduction à la sainte Ecriture*, I, part. § 72.

[2] Cf. J. Nast, *Recherches sur la traduction de la Bible en haut-allemand, laquelle était en usage depuis plus de cinq cents ans dans les monastères de l'Allemagne*, Stuttgart, 1779. — Panser, *Recherches sur les plus anciennes Bibles allemandes imprimées*, Nuremberg, 1781. — Kekrein, *Histoire de la traduction de la Bible en allemand avant Luther*, Stuttgart, 1861.

[3] *Le catéchisme en image du* XVe *siècle*, Leipzig, 1855.

Lorsque, se souvenant de cette parole *sancta sanctis*, l'Eglise catholique ne juge pas à propos d'envoyer des cargaisons de bibles chez les sauvages, ni de faire de la Bible complète le livre de lecture des enfants qui apprennent là ce qu'ils ne devraient savoir que le plus tard possible, lorsque l'Eglise ne permet aux laïques la lecture des saints livres que dans une traduction par elle approuvée, elle montre qu'elle sait se conformer à ce commandement du Seigneur : *Ne jetez pas vos perles aux pourceaux.*

La Bible, dit un contemporain protestant [1], a besoin d'interprétation. Le livre de chant et le catéchisme sont la parole de Dieu interprétée. Luther lui-même n'osa point donner, point livrer au peuple la Bible telle qu'elle est sans interprétation. Il l'interpréta dans ses avant-propos, dans les titres donnés aux divers chapitres, et surtout dans l'indication des endroits parallèles. Le désir d'une interprétation plus complète se fait partout sentir dans ses écrits. — Interrogé par l'apôtre Philippe, s'il comprenait ce qu'il lisait, l'intendant de la reine Candace répondit : Comment le pourrais-je, si personne ne me l'explique? C'est la réponse que doit tout homme qui lit la Bible.

IV.

Adolphe Wuttke [2] sape le protestantisme par la base dans une certaine attaque qu'il dirige spécialement contre la secte dite des *catholiques germaniques :*

« Vous affirmez l'absolue liberté de conscience, je pars de ce principe et je rejette tout ce qui dans la Bible ne s'accorde pas avec mes connaissances acquises. Si j'ai le droit de juger de la Bible, je suis dès lors plus savant que la Bible ; en tout cas elle n'est plus l'unique base de ma foi. La véritable base de ma foi je la porte déjà en moi lorsque je me mets à lire la

[1] Nathusius.

[2] Cf. *Feuilles historiques et politiques*, tom. XVI, p. 1.

Bible, c'est ma propre raison. Comment, dans un système qui admet le libre examen, peut-on dire encore que la Bible soit la source unique de la foi? Vous prenez la Bible pour point de départ, comme si elle se comprenait d'elle-même ; mais elle ne se comprend point d'elle-même. Qu'est-ce que la Bible? Est-ce la parole de Dieu, à laquelle nous ne pouvons pas ne pas nous fier, ou bien est-ce tout simplement un reste de la littérature hébraïque, fort intéressant d'ailleurs pour l'historien et le philologue? Ou bien, n'est-ce pas un recueil de mythes et de fables inutiles? Supposé que la Bible soit la parole de Dieu, dès que vous permettez à chacun de l'interpréter à sa guise, son autorité n'est qu'apparente. Je la lis comme il me plaît et j'en retranche tout ce qui me déplaît. Ainsi lue la Bible n'est plus qu'un jouet, et la foi n'a plus d'autre source que les opinions préconçues de chaque lecteur. Comment préserverez-vous la Bible de toute profane interprétation?

Un symbole, continue-t-il, est une autorité extérieure qui gêne la libre interprétation. Vous répondez que l'interprétation est libre, mais que celui-là n'est pas des vôtres qui ne trouve point dans la Bible les mêmes choses que vous. Alors l'Eglise romaine se trouve avoir la même liberté de conscience que vous. Mais, dites-vous encore, tout cela est si clairement enseigné dans l'Ecriture, que tout homme qui comprend l'y trouvera.

Nous répondons :

1° Si toutes vos assertions étaient si clairement exprimées dans la Bible, elles n'auraient pas donné lieu à tant de disputes;

2° De quel droit limitez-vous par l'autorité extérieure d'un symbole le libre examen et la libre interprétation, vous qui vous permettez d'établir que telle chose est essentielle et telle autre accessoire dans l'enseignement de la Bible? Pourquoi ne pas laisser cette distinction, si elle doit être faite, au libre examen de chacun?

Cette contradiction inconciliable entre les principes du protestantisme a surtout éclaté dans la querelle littéraire de Bunsen avec Sthal. Sthal reporte aux consistoires et aux conseils supérieurs ecclésiastiques toute l'autorité pontificale, il parle d'un enseignement précis et arrêté de la Réformation, qu'il met au-dessus de la liberté individuelle et générale de la communauté des fidèles; il parle

d'une tradition immuable, d'une institution de l'Eglise, de son pouvoir sur les fidèles, d'une verité révélée divinement et depuis longtemps établie, du témoignage de la Réformation, de la fidélité des prédicateurs à garder le dépôt de la vérité révélée, de la foi des siècles et du respect qui lui est dû, etc. ; il rudoie fort Bunsen, qui déclare que ce sont là des principes catholiques. Il a raison en ce qu'il ne peut comprendre le christianisme comme une erreur à mille têtes, où le caprice règne sans contrôle ; mais il se trompe en ce qu'il attribue au pouvoir politique des prérogatives que le catholique n'attribue à son Eglise que comme à un tout ordonné de Dieu dans le Saint-Esprit.

De son côté Bunsen attaque fort logiquement, d'après les principes du protestantisme originel, l'autorité des hauts conseils ecclésiastiques, qu'il considère comme usurpée et en contradiction avec l'esprit de la Réformation, et il revendique l'absolue souveraineté de la communauté et des membres jusqu'à nier l'essence du christianisme. Le premier défend une bonne cause par de fort mauvaises raison ; le second est conséquent dans ses principes jusqu'à combattre le christianisme même. L'un et l'autre sont les types de l'inconciliable contradiction du système protestant [1].

[1] Cf. Jœrg, *Op. cit.*, I, p. 35.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE QUATRIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.


COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 05 02 16 07 3